



ORACULA 4.8 (2008)

ISSN: 1807-8222

## ANJOS VIGILANTES E MULHERES DESVELADAS

### Uma relação possível em 1 Coríntios 11,10?

Anderson Dias de Araújo \*

#### RESUMO

Em 1 Coríntios 11,2-16 Paulo está interessado em retificar a interpretação que a igreja de Corinto fizera de seus ensinamentos anteriores sobre a *unidade de homem e mulher* (Gal. 3,28), a liberdade *em Cristo* e corrigir a *prática* que aquela igreja adotara ao *abandonar a diferenciação dos sexos* no que se refere ao *tratamento em relação aos cabelos* e ao *uso do véu* no ato litúrgico. O que nos chama a atenção nessa perícopa é a recomendação que Paulo faz no v. 10 para a *mulher cobrir a cabeça como sinal de autoridade, por causa dos anjos*. A alusão aos *anjos* somada ao *dever de cobrir a cabeça da mulher como sinal de autoridade* ecoam imagens similares presentes na tradição judaica que floresceu no período intertestamentário concernentes ao papel dos anjos na criação. Este ensaio discute de maneira breve, as possíveis influências do Mito dos Anjos Vigilantes, desenvolvida a partir do livro pseudoepígrafo *1 Enoque*, com o objetivo de verificar se o autor de 1 Coríntios 11,2-16 lançou mão do imaginário apocalíptico da tradição do Mito dos Anjos Vigilantes em sua argumentação a favor do uso do véu descrita em 1 Coríntios 11,10.

**Palavras-chave:** Angelologia; homem; mulher; anjos vigilantes; véu; Enoque.

#### ABSTRACT:

In 1 Corinthians 11.2-16 Paul seems to be interested to correct the interpretation that the church of Corinth had made of his previous teachings on the *unity of man and woman* (Galatas 3.28), the freedom in Christ and correct the practice that the church adopted *upon*

---

\* Bacharel em Teologia (Mackenzie) e mestrando em Ciências da Religião (UMESP). Integrante do Grupo Oracula de Pesquisa em Apocalíptica Judaica e Cristã.

*abandoning the differentiation of the sexes with regard to hairstyle and the use of veil* in liturgical context. What calls our attention in this pericope is the Paul's recommendation in v. 10 for *women to cover their heads as a sign of authority, because of the angels*. The allusion to the *angels* added to *the duty to cover the woman's head as a sign of authority*, both, echo similar images from the Jewish tradition that flourished in the period of Second Temple of Israel, concerning the role of angels in creation. This essay discusses, shortly, the possible influence of the Watcher's myth, developed from the pseudoepigraph book *1 Enoch*, with the purpose to verifying whether the author of 1 Corinthians 11,2-16 used the apocalyptic imaginary of the Watcher's myth tradition in its reasoning for the use of veil described in 1 Corinthians 11.10.

**Keywords:** Angels; men; women; watchers; veil; 1 Enoch.

## Introdução

A Primeira Epístola aos Coríntios parece ter sido motivada por informações trazidas a Paulo por membros da casa de Cloe (v. 1.11), por uma carta endereçada a Paulo, proveniente da igreja de Corinto (v. 7.1), e por uma visita a Paulo de membros da igreja de Corinto (v. 16.17). As situações tratadas na epístola variam de situações comportamentais e temas teológicos. Os assuntos não são tratados de forma eminentemente sistematizada, mas são agrupados ao redor de temas, como problemas de liderança, morais, socioculturais e religiosos, de ordem litúrgica e doutrinal.

Os membros da casa de Cloe trouxeram notícias de facções e formação de grupos “rivais” e que estavam minando a unidade da igreja. Também são relatados problemas de comportamento de membros (incesto v. 5,1, processos v. 6,1-8, imoralidade v. 6,9-20 e comportamento sexual inadequado v. 5,6).

A carta proveniente da igreja de Corinto inquire sobre matrimônio, virgindade, alimentos consagrados a ídolos, liturgia, eucaristia e dons espirituais, que eram vistos como sinais claros da *παρουσία*; a glossolalia, possivelmente, era, aos olhos dos coríntios, a evidência de que eles *já* haviam *iniciado* a existência espiritual tal como os anjos (v. 14,1-33)<sup>1</sup>. E, por

---

<sup>1</sup> FEE, Gordon D. *The First Epistle to the Corinthians*. Grand Rapids: W. B. Eerdmans, 1987, p. 3; CONZELMANN, Hans. *1 Corinthians: a commentary on the First Epistle to the Corinthians*. Philadelphia: Fortress, 1975, p. 498.

último, Estéfanos, Fortunato e Acaico fornecem ao apóstolo os detalhes que lhe faltavam para construir o cenário da situação da igreja<sup>2</sup>.

Hoje, a epístola é considerada como de autoria irrefutável do Apóstolo Paulo<sup>3</sup>, porém a unidade do texto ainda é questionada<sup>4</sup>. No entanto, como não há provas conclusivas e nem consenso a respeito da composição fragmentada do texto, a tendência dos exegetas é abordá-lo como uma unidade<sup>5</sup>. A Primeira Epístola aos Coríntios serve como testemunho da teologia de Paulo e da evolução de seu pensamento teológico. Neste texto, ressalta Gordon D. Fee, o Apóstolo coloca em prática o que ele fazia de melhor, levar o Evangelho ao povo, ensina-o na prática.

A epístola estabelece pontos de contato do pensamento Paulino com sua herança religiosa, rabínica, e com a mundividência do período intertestamentário<sup>6</sup>, principalmente com o apocalipsismo reinante daqueles tempos.

## 1. Delimitação

A perícopes em questão (1 Co 11,2-16) faz parte de uma seção onde Paulo agrupa uma série de problemas comportamentais (v. 5,1-11.1) e de ordem litúrgica (v. 11,2-14.40), sendo que alguns desses problemas parecem ter sido tratados anteriormente via carta (v. 5,9), que o apóstolo enviara àquela igreja. De fato, se a carta anterior trata de pelo menos dois assuntos, que permanecem nessa nova carta (1 Coríntios), a saber, fornicção (1 Co 5,1) e idolatria (1 Co 10,14-21), então, a situação mais provável é que aquela carta fora enviada como resposta a algum tipo de situação em Corinto. Torna-se evidente, a partir da leitura de 1 Coríntios 5, que a igreja de Corinto entendera incorretamente aquela carta, e causa-nos a impressão de que a igreja até a desconsiderou (v. 5,9-11)<sup>7</sup>, em parte pela “perda” de autoridade do apóstolo por causa das facções (v. 1,10-4,21), e em parte, pela falta de compreensão do texto.

<sup>2</sup> Para uma introdução mais detalhada, ver KISTEMAKER, Simon J. *New Testament commentary: exposition of the First Epistle to the Corinthians*. Grand Rapids: Baker Books, 1993, pp. 3-15; CONZELMANN, *1 Corinthians*, pp. 1-16; FEE, *The First Epistle to the Corinthians*, pp. 5-15.

<sup>3</sup> A esse respeito, ver CONZELMANN, *1 Corinthians*, pp. 2-3; KISTEMAKER, *New Testament commentary*, pp. 23-25.

<sup>4</sup> Cf. FEE, *The First Epistle to the Corinthians*, pp. 15-16; CONZELMANN, *1 Corinthians*, pp. 2-5. Ambos os autores apresentam farta bibliografia que discute a natureza compósita ou unitária do texto.

<sup>5</sup> ORR, William F.; WALTHER, James Arthur. *1 Corinthians*. New York: The Anchor Bible/Doubleday, 1976, pp. 121-122.

<sup>6</sup> MACHADO, Jonas. Paulo, o visionário: visões e revelações extáticas como paradigmas da religião paulina. In: NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza (org.). *Religião de visionários: apocalíptica e misticismo no cristianismo primitivo*. São Paulo: Loyola, 2005, pp. 167-204. Neste artigo, Jonas Machado apresenta vários exemplos de textos paulinos que se apropriaram da mundividência apocalíptica.

<sup>7</sup> FEE, *The First Epistle to the Corinthians*, pp. 6-7.

No capítulo imediatamente anterior (1 Coríntios 10), o autor resgata os erros cometidos pelo povo de Israel para advertir a igreja das conseqüências das práticas que permitira em relação à idolatria e aos alimentos consagrados a ídolos, e, ainda no capítulo 10, na perícope imediatamente anterior ao nosso texto (v. 23-33), Paulo trata da liberdade cristã; tema de fundamental importância, pois parece estar relacionado à conduta *licenciosa* que a igreja de Corinto adotara em sua prática litúrgica. A delimitação posterior de nossa perícope é dada pelo texto que trata sobre a ordem na Ceia do Senhor (v. 17-34), onde muitos exageros eram cometidos, semelhantes àqueles praticados nos cultos a Dionísio<sup>8</sup> e, no contexto mais amplo seguinte, o apóstolo discorre sobre os dons espirituais ou carismas concedidos em abundância aos cristãos coríntios (v. 12,1 – 14,40).

## 2. A Perícope: 1 Coríntios 11,2-16

- <sup>2</sup> Eu vos louvo por lembrardes de mim em todas as ocasiões e por conservardes as tradições tais como vo-las transmiti.
- <sup>3</sup> Quero, porém, que saibais que a cabeça de todo homem é Cristo, a cabeça da mulher é o homem, e a cabeça de Cristo é Deus.
- <sup>4</sup> Todo homem que ora ou profetiza, tendo a cabeça coberta, desonra a sua cabeça.
- <sup>5</sup> Mas toda mulher que ora ou profetiza com a cabeça descoberta, desonra a sua cabeça; pois é como se estivesse de cabeça raspada.
- <sup>6</sup> Se, pois, a mulher não se cobre, mande cortar os cabelos! Mas, se é vergonhoso para a mulher ter os cabelos cortados ou raspados, que cubra a cabeça.
- <sup>7</sup> Homem, pois, não deve cobrir a cabeça, porque ele é a imagem e glória de Deus; mas a mulher é a glória do homem.
- <sup>8</sup> Pois não é o homem proveniente da mulher, mas a mulher, do homem.
- <sup>9</sup> E o homem não foi criado para a mulher, mas a mulher, para o homem.
- <sup>10</sup> Por esta razão, e por causa dos anjos, a mulher deve ter autoridade sobre sua cabeça.
- <sup>11</sup> Entretanto, a mulher não é sem o homem e o homem não é sem a mulher, no Senhor.
- <sup>12</sup> Pois, assim como a mulher foi tirada do homem, o homem provém da mulher, mas tudo vem de Deus.
- <sup>13</sup> Julgai por vós mesmos: é próprio que a mulher ore a Deus descoberta?
- <sup>14</sup> A natureza mesma não vos ensina que é desonroso para o homem usar cabelos compridos?
- <sup>15</sup> Mas a mulher ter cabelos compridos é sua glória, porque o cabelo comprido lhe foi dado em lugar dos testículos<sup>9</sup>.

<sup>8</sup> HJORT, Birgitte Graakjær. Gender hierarchy or religious androgyny? Male-female interaction in the Corinthian community: a reading of 1 Cor. 11,2-16. In: ST 55 (2001): 72-74.

<sup>9</sup> περιβόλαιον tem o significado de (1) vestuário, manto, cobertura, agasalho; (2) parte do corpo humano. LSJ 31562. Nesta tradução optou-se pelo segundo significado em parte pelo contraste entre cabelo e testículos, ambos, parte do corpo e pelas conclusões apresentadas no seminal artigo de Troy Martin.

- <sup>16</sup> Mas, se alguém quiser ser contencioso, nós não temos tal costume, nem as igrejas de Deus.

### *i. Estrutura do texto*

A perícopes apresenta a seguinte estrutura:

- I. 11,2 e 11,16 – argumentação baseada na tradição de igreja;
- II. 11,3-9 e 11,11-12 – argumentação baseada na ordem da criação;
- III. 11,10 – argumentação baseada nos anjos;
- IV. 11,13 – argumentação baseada nos usos e costumes;
- V. 11,14-15 – argumentação baseada nos aspectos físicos de homem e mulher.

### *ii. O problema a ser tratado*

O texto de 1 Coríntios 11,2-16 tem sido o foco de grande atenção por parte de muitos intérpretes nos últimos anos. Pelo debate caloroso testemunhado nos diversos artigos, podemos abstrair o caráter controverso desta passagem. A perícopes é tida como complicada, confusa, obscura e carente de coerência interna<sup>10</sup>. De fato, alguns exegetas desconfiam de sua autoria, e a qualificam como sendo uma interpolação, produto da pena de outrem e não de Paulo<sup>11</sup>. No entanto, para efeitos deste ensaio, a perícopes será tratada como uma unidade, e nos absteremos da análise do caráter Paulino ou não-Paulino da passagem. A controvérsia também está presente quanto ao propósito de 1 Coríntios 11,2-16. De que assunto Paulo intenta tratar<sup>12</sup>? Homossexualismo? Androgenia? Liberdade “*excessiva*” das mulheres que oram sem cobrir suas cabeças? Primazia do patriarcado? Controvérsia de gênero e poder? E a crítica, é dirigida a quem? Às mulheres? Aos homens? É evidente que nesta passagem o apóstolo está lidando com alguma prática “*inadequada*” que aflorou no seio da igreja coríntia. Segundo Murphy-O’Connor<sup>13</sup>, os títulos dados a 1

<sup>10</sup> CONZELMANN, *1 Corinthians*, p. 12 refere-se à passagem como “um bloco fora do contexto e, por outro lado, seus argumentos são um tanto confusos”; FIORENZA, Elisabeth Schüssler. *As origens cristãs a partir da mulher: uma nova hermenêutica*. São Paulo: Paulina, 1992, p. 264 comenta “não mais somos capazes de decidir com certeza que comportamento Paulo critica e que costume quer introduzir em 1Cor 11, 2-16”; CLANTON JR, Dan W. *The bairy situation at Corinth: androgyny and eschatology in 1 Corinthians 11:2-16*. University of Denver, July 2004, p. 1. Disponível em: <<https://portfolio.du.edu/portfolio/getportfoliofile?uid=42803>> Acesso em: 17 agosto 2007. Clanton Jr. caracteriza a passagem como sendo “uma das mais complicadas, confusas, e controversas de todas as correspondências paulinas”.

<sup>11</sup> A esse respeito, ver o debate entre WALKER, William O. 1 Corinthians 11:2-16 and Paul’s views regarding women. In: *JBL* 94 (1975): 94-110 e MURPHY-O’CONNOR, Jerome. The non-Pauline character of 1 Corinthians 11:2-16? In: *JBL* 95 (1976): 615-621.

<sup>12</sup> Cf. CABRERA, Ângela e LUTZ, Marli. *Controvérsia de gênero em primeira de Coríntios 11,2-16*. In: Oracula 3.5 (2007). O artigo apresenta excelentes resumos de abordagens a 1 Coríntios 11:2-16 mais recentes, incluindo aquelas que tratam sobre androgenia, gênero e poder.

<sup>13</sup> MURPHY-O’CONNOR, Jerome. Sex and logic in 1 Corinthians 11.2-16. In: *Catholic Biblical Quarterly* 42.4 (1980): 483.

Coríntios 11,2-16 na maioria dos comentários e traduções evidenciam a convicção de que o assunto tratado concerne somente às mulheres. No entanto, ele discorda, e enfatiza que a figura do homem também é proeminente no texto. Dois artigos recentes de Dan W. Clanton Jr. e Birgitte Graakjær Hjør seguem a mesma linha<sup>14</sup>. Daí o problema *pode* referir-se a ambos os sexos. O fato comum que se pode abstrair do texto é que foi reportado a Paulo que mulheres estavam orando e profetizando durante os cultos com as cabeças descobertas ou cabelos soltos. A partir do contexto, parece que esta atitude consternou alguns entre os membros da igreja, e os motivou a relatar o caso – pessoalmente ou por carta – ao apóstolo. A prática em si – estar presente em cerimônia religiosa de cabeça descoberta – era comum entre as mulheres que freqüentavam cerimônias de religiões iniciáticas ou de mistério do mundo greco-romano (cf. item 1.2.5).

Pelos diversos estudos que abordam o tema, é fato incontestado que, nas sociedades mediterrâneas, o uso do véu e estilo de penteado estavam atrelados a usos e costumes e, nos dias de Paulo, eram mais que uma mera questão estética, pois serviam como sinal religioso e social<sup>15</sup>. Por exemplo, a etiqueta mediterrânea antiga rezava que as mulheres greco-romanas deviam usar véu em público e até mesmo no ambiente familiar, se fossem casadas, mas poderiam removê-lo em assembléias religiosas, dependendo do tipo de culto<sup>16</sup>. Em casos de tristeza ou luto, mulheres podiam aparecer em público sem o véu e com os cabelos soltos e, em casos extremos, expunham os seios em sinal de profunda consternação<sup>17</sup>. Também havia críticas quanto ao estilo de cabelo adotado por alguns homens. Entre os judeus e gregos, cabelos longos denotavam homossexualismo<sup>18</sup>.

Além da problemática do uso do véu ou não por parte das mulheres, há ainda uma dúvida que alguns exegetas colocam em questão: a perícope estaria tratando do não-uso do véu (cabeça descoberta, sem véu) ou estilo de penteado (cabelos soltos)? Pela história da interpretação de 1 Co 11,2-16<sup>19</sup> podemos perceber que a grande maioria dos exegetas trata a perícope como uma reação ao não-uso do véu, no entanto, desde 1965 com a publicação da tese de doutoramento de Abel Isaksson, os ventos começaram a soprar em outra direção. Isaksson propôs uma nova tradução para ἀκατακάλυπτω. Em sua tese, ele

<sup>14</sup> Cf. CLANTON JR, *The hairy situation at Corinth*; HJORT, Gender hierarchy or religious androgyny? p. 58-80.

<sup>15</sup> HJORT, Gender hierarchy or religious androgyny? p. 59.

<sup>16</sup> FITZMYER, Joseph A. *A feature of Qumran angelology and the angels of 1 Cor 11:10 in the Semitic background of the New Testament*. Michigan: W. B. Eerdmans, 1997, p. 187.

<sup>17</sup> COSGROVE, Charles H. A woman's unbound hair in the Greco-Roman world, with special reference to the story of the 'sinful woman' in Luke 7:36-50. In: *JBL* 124.4 (2005): 683.

<sup>18</sup> MURPHY-O'CONNOR, Sex and logic in 1 Corinthians 11.2-16, pp. 485-486.

desenvolveu a hipótese de que esta palavra teria o significado de “*com os cabelos soltos*” ao invés de “*cabeça sem véu*” (desvelada). Sua proposta logo ganhou adeptos entusiasmados com a nova possibilidade de interpretação da perícope. A partir desta hipótese e pela dubiedade do próprio texto, estudos mais recentes sugerem que o apóstolo Paulo não estaria se referindo a uma vestimenta – no caso o véu –, mas sim ao *estilo de uso do cabelo*.

Na resposta de Paulo à igreja de Corinto, há pelo menos cinco argumentos distintos do porquê do uso do estilo *adequado* de penteado ou do uso do véu durante o culto: (I) argumento baseado na tradição da igreja de Deus (v. 2; 16); (II) argumento baseado na ordem da criação (v. 3-9; 11-12); (III) argumento baseado no contexto social (honra e desonra) – usos e costumes demandavam uso de véu ou estilo adequado de penteado para homens e mulheres (v. 4-6; 13); (IV) argumento baseado na própria natureza do homem e da mulher (v. 14-15); e (V) *por causa dos anjos* (v. 10). Em virtude do exposto até aqui, a relevância de cada argumento para compreensão da perícope é evidente. Convém, portanto, antes de se prosseguir com a análise do texto, traçar um breve esboço sobre cada argumento na tentativa de compreendê-los. Para o primeiro e segundo argumentos, procuramos respostas no próprio texto e na tradição bíblica da criação e da igreja. O terceiro e quarto argumentos foram tratados sob a perspectiva do simbolismo social do uso do cabelo para homens e mulheres e o uso do véu nas antigas sociedades mediterrâneas. E, para o último, as respostas foram elaboradas a partir da tradição judaica do período do segundo templo de Israel.

### **iii. A tradição como argumento (v. 2; 16)**

O versículo introdutório (v. 2), apesar do tom amável, parece contradizer aquilo que Paulo tratará nos versículos posteriores. Meier<sup>20</sup> sugere que este versículo faz alusão à carta que a igreja de Corinto enviara a Paulo (v. 7,1), quando se refere à tradição (παράδοσις) que conservara. O que chama atenção no texto é o uso que Paulo faz da terminologia técnica rabínica<sup>21</sup> para *tradição*. Meier destaca que Paulo transmitiu à sua igreja tradições sagradas (παράδοσις), as quais deveriam ser conservadas (κατέχετε).

De forma semelhante, em outras seções da epístola, Paulo utiliza terminologia técnica

<sup>19</sup> SCHUTT, Ralph N. V. A history of the interpretation of 1 Corinthians 11:2-16. Dallas Theological Seminary, 1978 (Dissertação de mestrado não publicada).

<sup>20</sup> MEIER, John P. On the veiling of hermeneutics. In: *Catholic Biblical Quarterly* 40.2 (1978): 215.

<sup>21</sup> No judaísmo, παράδοσις é um termo técnico para transmissão oral de instruções religiosas. Cf. FEE, *The First Epistle to the Corinthians*, p. 499, n. 29. Para conferir alguns dos recursos da tradição rabínica de que Paulo faz uso nesta perícope, ver JERVIS, L. Ann. “But I want you to know...” Paul’s midrashic intertextual response to the Corinthians worshipers (1 Cor 11:2-16). In: *JBL* 112.2 (1993): 231-246.

rabínica relacionada à παράδοσις – por exemplo, na narrativa que descreve a Eucaristia (v. 11.23). Em 15,1-5, ele utiliza esta terminologia na crença da morte e ressurreição de Cristo. Em 11,2, Paulo utiliza o mesmo verbo para descrever a aderência dos coríntios à *tradição* entregue por ele<sup>22</sup>. Daí podemos concluir que, para Paulo, o tema é de extrema importância e a tradição serve como parâmetro regulador da postura adequada de um membro da igreja de Cristo. O verso 11,2 está em paralelo com o versículo 11,16 que fecha a perícopes, no qual Paulo refere-se novamente à *prática* (συνήθεια) que é seguida nas demais *assembléias de Deus* (ἐκκλησίαι τοῦ θεοῦ).

#### *iv. A ordem da criação como argumento (v. 3-9; 11-12)*

Este argumento aparenta derivar da narrativa bíblica sobre a criação. Paulo inicia sua argumentação

empregando uma estrutura hierárquica que parece ser parte da ‘tradição’ que ele deseja que os coríntios mantenham. [...] Paulo dá a impressão de citar algo da tradição cristã a qual coloca a ‘mulher’, ‘homem’, ‘Cristo’, e ‘Deus’ em uma hierarquia e insere na tradição um toque da sabedoria popular – possivelmente derivado de Gênesis 2, e talvez uma máxima cultural sobre a subordinação da mulher (esposa) ao homem (esposo).<sup>23</sup>

O cerne da interpretação desse argumento está no uso da palavra κεφαλή. O significado exato de κεφαλή no Novo Testamento é ambíguo.

A maioria dos exegetas do nosso texto entende κεφαλή com a conotação de “supremacia” ou “autoridade”, embora este significado nunca é atestado no grego profano. [...] Esta conotação é justificada pelo uso que se faz da palavra na LXX onde κεφαλή aparece 281 vezes como tradução de ראשׁ rōš š], o qual é, de fato, usado no sentido de “chefe” ou “governante”.<sup>24</sup>

Também é comum, na literatura grega, encontrar κεφαλή com sentido metafórico de ‘origem’ ou ‘origem do ser’. Murphy-O’Connor entende que este seria o significado em que Paulo utilizou a palavra e sugere o uso de κεφαλή em Col 2,19 “demonstra que Paulo tinha conhecimento deste sentido. [...] Portanto, o homem é a ‘cabeça’ da mulher porque ele é a

<sup>22</sup> MEIER, On the veiling of hermeneutics, p. 212.

<sup>23</sup> BEDUHN, Jason David. “Because of the angels”: unveiling Paul's anthropology in 1 Corinthians 11. In: *JBL* 118.2 (1999): 295; 298.

<sup>24</sup> MURPHY-O’CONNOR, Sex and logic in 1 Corinthians 11.2-16, pp. 491-492.



origem de seu ser; Paulo está pensando em termos da primeira criação”<sup>25</sup> e não necessariamente em termos de supremacia. Realmente, o uso metafórico de κεφαλή significando *chefe* ou *pessoa de um nível hierárquico mais elevado* é raro na literatura grega<sup>26</sup>. Segundo Fee, o que Paulo intenta transmitir aos coríntios é que o homem é a origem do ser da mulher. Assim, a preocupação de Paulo não é hierárquica, mas relacional de interdependência. BeDuhn discorda, e embasa sua crítica no fato de que a sutileza da linguagem de Paulo não pode ser pressuposta em seus leitores. Desta forma, segundo BeDuhn, κεφαλή serve para marcar a hierarquia<sup>27</sup>, subordinação, independente das nuances semânticas do termo, e marca o ponto de partida para o trocadilho de palavras que Paulo utilizará em seu discurso sobre as *cabeças* – em sentido literal – dos membros da igreja de Corinto<sup>28</sup>.

O termo possui várias conotações, tal como na língua portuguesa, e Paulo parece tirar vantagem desta variedade semântica.

Mas quero que saibais que Cristo é a cabeça [figurativa] de todo varão, e o varão, a cabeça [figurativa] da mulher; e Deus, a cabeça [figurativa] de Cristo. Todo homem que ora ou profetiza, tendo a cabeça coberta [literal], desonra a sua cabeça [figurativa, i.e., Cristo e sua própria pessoa]. Mas toda mulher que ora ou profetiza com a cabeça [literal] descoberta desonra a sua cabeça [figurativa, i.e., seu marido e sua própria pessoa], porque é como se estivesse rapada.

O aporte de Paulo à narrativa bíblica da criação deixa claro: homem e mulher possuem aparências distintas apropriadas a cada um no contexto litúrgico. Violar estas ‘*normas*’ traria desonra à *própria* dignidade e à sua *cabeça* metafórica.

Paulo parece estabelecer uma dialética entre honra/dignidade e desonra/vergonha a partir da manutenção ou subversão da ordem da criação e até mesmo a partir do contexto sociocultural, como veremos a seguir.

<sup>25</sup> MURPHY-O'CONNOR, Sex and logic in 1 Corinthians 11.2-16, p. 493.

<sup>26</sup> FEE, *The First Epistle to the Corinthians*, p. 502, n. 42.

<sup>27</sup> Esta conotação de κεφαλή está em conformidade com o contexto sociocultural de Paulo. Para mais detalhes, ver STEGEMANN, Ekkehard W. e STEGEMANN, Wolfgang. *História social do protocristianismo*. São Paulo/São Leopoldo: Paulus/Sinodal, 2004, em especial os capítulos de “*Papéis sociais e situação social de mulheres no mundo mediterrâneo e no protocristianismo*”.

<sup>28</sup> BEDUHN, “Because of the angels”, p. 299.

***v. Contexto sociocultural: usos e costumes como argumentos (v. 4-6; 13)***

Convém, neste estudo, darmos atenção ao simbolismo social do uso do véu e do cabelo, para homens e mulheres, nas sociedades mediterrâneas antigas. Diversos estudos indicam que o uso do véu e estilo de penteado possuíam uma simbologia própria no que tange a diferenciação dos sexos e comportamento social.

O uso do véu tem uma história muito antiga. Os primeiros indícios de uso do véu remontam a Suméria. Os sumérios foram um povo extremamente inovador. Legaram a posteridade a escrita, a irrigação, a roda, a astronomia, a literatura e, também, o uso do véu no contexto religioso, como veremos a seguir.

Heródoto relata que na cidade onde havia o templo da deusa Mylitta, toda mulher era solicitada, uma vez em sua vida, a visitar aquele templo, – e provavelmente na maioria dos outros templos ao longo da Suméria – e lá deveria permanecer até que um estranho arremessasse uma moeda de prata sobre seu colo e a levava embora com ele, para então receber a benção da deusa do templo. As mulheres se sentavam em um recinto santo do templo, cada uma coberta por um véu sobre a cabeça. Os homens deveriam passar por aquele local e escolher uma mulher com a qual teria relações sexuais. A mulher, uma vez que tivesse tomado assento, não poderia retornar para sua casa, até que um estranho a tivesse escolhido. Ao ser escolhida, não poderia recusar em ir com o indivíduo que a escolheu, pois isto era determinado pelas leis e a escolha era considerada sagrada. O homem ao lançar a moeda dizia as seguintes palavras “Que a deusa Mylitta te faça próspera”. Ao aceitar a escolha e ir com o homem a mulher teria cumprido sua obrigação para com a deusa, só então poderia retornar para sua casa. Cria-se que, à mulher, após cumprir sua obrigação, nenhuma dádiva lhe seria recusada. Algumas mulheres, por seu porte e beleza, logo eram escolhidas, outras, contudo, permaneciam no recinto do templo por longos períodos até que pudessem cumprir a “lei”. A partir deste início tímido, o legado sumério do uso do véu extrapolou as fronteiras do contexto religioso da prostituição sagrada e se estendeu para o cotidiano das mulheres das diversas sociedades semitas e indo-europeias, adquirindo simbologia e sentidos próprios no que tange a diferenciação de gênero e comportamento social.

A seguir, serão vistas com mais detalhes algumas práticas concernentes ao uso do véu e penteado de cabelo e se finalizará com uma análise de como a mulher era vista no contexto literário judaico do período intertestamentário.

### 3. Uso do véu e estilo de penteado para mulheres e homens<sup>29</sup>

Com base em estudo filológico<sup>30</sup> e na cultura material (iconografia)<sup>31</sup> do mundo mediterrâneo, é possível a conclusão de que era comum às mulheres do mundo mediterrâneo, incluindo as de origem judia, o uso de cabelos longos; contudo, deviam atá-los de alguma forma, de modo que não ficassem soltos. Comumente utilizavam-se tranças enroladas ao redor da cabeça. O uso do véu também era recomendado e até mesmo obrigatório<sup>32</sup>.

Na Antiguidade, os cabelos soltos de uma mulher (e o ato de soltá-los) freqüentemente tinham conotações sexuais<sup>33</sup>. Sair em público com cabelos soltos e desvelados eram motivos de divórcio. Corrington<sup>34</sup> cita um exemplo onde o escritor romano Valerius Maximus congratula o cônsul Gallus por sua severidade ao flagrar a esposa em público com a cabeça desvelada. O cônsul se divorcia dela, pois a cabeça desvelada poderia atrair o olhar e, conseqüentemente, a cobiça e o interesse sexual de outro homem. A práxis da época é que “as mulheres deviam – na medida do possível – ficar dentro de casa, pois elas são ‘repositório’ da honra masculina. Elas precisavam ser protegidas de contatos com homens de outras economias domésticas, que poderiam maculá-las”.<sup>35</sup>

No texto de *Pastor de Hermas* encontra-se um exemplo bastante ilustrativo sobre o uso dos cabelos soltos, onde se relata que alguns se perderam (pedras rejeitadas) seduzidos pela beleza de “mulheres vestidas de preto, com os ombros descobertos, cabelos soltos e

<sup>29</sup> Devemos ao artigo de Charles H. Cosgrove a maior parte das referências citadas neste trabalho. Cf. COSGROVE, Charles H. *A woman's unbound hair in the Greco-Roman world, with special reference to the story of the 'sinful woman' in Luke 7:36-50*. In: JBL 124.4 (2005): 675-692.

<sup>30</sup> Ver CONZELMANN, 1 *Corinthians*, pp. 184-186, em especial as notas 38, 39 e 40.

<sup>31</sup> Cf. artigo de THOMPSON, Cynthia L. *Hairstyles, head-coverings, and St. Paul. Portraits from Roman Corinth*. In: BA 51.2 (1988): 99-115.

<sup>32</sup> Ver o comentário em 3 Mc 4:6 sobre ultraje que a mulher causaria a seu marido ao sair sem o véu. Cf. ANDERSON, H. *3 Maccabees: a new translation and introduction*. In: CHARLESWORTH, James H. (ed.). OTP, vol. 2.

<sup>33</sup> Cosgrove cita alguns exemplos onde os cabelos soltos conotam disponibilidade sexual. Cf. COSGROVE, *A woman's unbound hair in the Greco-Roman world*, p. 679. Por exemplo: narra em sua obra *Metamorphose* (2.17) a fala de Lucius, onde o personagem expressa um fetiche sexual pelos cabelos femininos e descreve deliciosamente o prazer que sente ao ver uma serva soltar seus cabelos para ele como prelúdio do ato sexual.

<sup>34</sup> CORRINGTON, Gail Paterson. The “headless woman”: Paul and the language of the body in 1 Cor 11:2-16. In: PRS 18 (1991): 229.

<sup>35</sup> STEGEMANN, *História social do protocristianismo*, p. 417.

belos”<sup>36</sup>. Hermas e seus leitores, obviamente, reconhecem os cabelos soltos como um símbolo de atração sexual ilícita. Assim, a honra do homem poderia ser ferida pela mulher. Por outro lado, os cabelos soltos ou o ato de soltá-los e a ausência do véu poderiam conotar outros tipos de situações, conforme nos relata Gosgrove. Nos cultos ao deus *Adonis*, mulheres soltavam seus cabelos como sinal de devoção. Neste caso, o ato de soltar os cabelos simbolizava o desvencilhamento do aparato cultural; assim a devota entraria no rito em um estado puro e natural. Desta forma, mulher com cabelos soltos, diante de um deus, poderia ser considerado como ato de humilhação e reverência<sup>37</sup>. A mudança de estado civil de uma mulher também requeria uma mudança em seu estilo de penteado. Mulheres casadas ornamentavam seus penteados com faixas – algo próximo a uma tiara, porém de tecido –, simbolizando indisponibilidade sexual da mulher aos demais homens, exceto seu marido. Conseqüentemente, seria vergonhoso e desonroso para uma mulher casada aparecer em público com seus cabelos soltos, exceto em algumas circunstâncias que serão vistas a seguir<sup>38</sup>.

Em caso de adultério, no contexto judaico, recomendava-se (Num 5,18-31) que os cabelos da mulher deveriam ser soltos e, em alguns casos, expor seus seios de modo a constrangê-la e causar vergonha. Outros exemplos em que as mulheres podiam soltar seus cabelos são os rituais fúnebres. A expressão profunda de tristeza e dor era acompanhada da soltura dos cabelos e, às vezes, da exposição dos seios. Há, também, em um período mais tardio – século terceiro d.C. – o caso de batismos de pagãos que desejavam aderir ao cristianismo. Neste caso, recomendava-se às mulheres que removessem as bijuterias e soltassem seus cabelos no momento do mergulho batismal, tirando possíveis objetos que poderiam prender os cabelos (alfinetes, pentes, tiaras). Uma possível interpretação desta recomendação é que no mundo antigo pensava-se que os demônios poderiam “residir” nestas bijuterias<sup>39</sup>.

Elisabeth Fiorenza nos relata que

---

<sup>36</sup> Pastor de Hermas, nona parábola: 90.7-9. PADRES APOSTÓLICOS. 3 ed. São Paulo: Editora Paulus, 2002 (Série Patrística).

<sup>37</sup> COSGROVE, *A woman's unbound hair in the Greco-Roman world*, p. 680.

<sup>38</sup> COSGROVE, *A woman's unbound hair in the Greco-Roman world*, p. 682.

<sup>39</sup> COSGROVE, *A woman's unbound hair in the Greco-Roman world*, p. 685. Cosgrove cita que esta recomendação tem paralelo em *Cânones de Hipólito*, mas sugere que provavelmente é uma derivação cristã do rito batismal de prosélitos pagãos que desejavam aderir ao judaísmo rabínico. Neste caso, recomendava-se às mulheres que soltassem seus cabelos no momento do mergulho batismal, pois eles simbolizavam a impureza [freqüentemente sexual] que seria ritualmente purificada. Hipólito faleceu em 235, portanto esta prática deve provir de épocas anteriores.

cabelos desvelados e cabeças voltadas para baixo eram gestos típicos do culto de Dionísio, de Cibele, da Pítia de Delfos, da Sibila, e os cabelos soltos eram necessários para a mulher produzir encantamento mágico eficaz. [...] Cabelo esvoaçantes e soltos podiam ser vistos também no culto de Ísis, que possuía importante centro em Corinto<sup>40</sup>.

Cabelos curtos também apresentavam conotações diferentes daquelas supracitadas. Um dos aspectos centrais do culto a Dionísio era a “troca” dos papéis e dos valores sociais. Para os homens, a devoção a Dionísio era expressa pelo uso do véu e por cabelos compridos, enquanto as mulheres apresentavam-se desveladas e algumas mantinham seus cabelos curtos<sup>41</sup>. Mulheres com cabelos curtos ou raspados eram tidas como mulheres *masculinizadas* e *lésbicas*<sup>42</sup>. Assim, quando mulheres mostravam certos tipos de comportamento presumivelmente próprios dos homens por natureza, eram consideradas masculinas<sup>43</sup>. Cabelos curtos também podiam ser vistos como sinal de adultério. O autor romano Dio Chrisostomo, do primeiro século, faz menção a uma mulher da ilha de Cíprus, que seus cabelos haviam sido raspados pelas autoridades por motivo de adultério, com a finalidade de identificá-la como uma adúltera (prostituta?)<sup>44</sup>.

No caso dos homens, cabelos compridos ou estilos de penteados extremamente rebuscados sugeriam homossexualidade. Murphy-O'Connor<sup>45</sup> encontrou vários exemplos – judaicos e não-judaicos – de situações em que cabelos compridos em homens transmitiam a idéia de homossexualidade. Também cita os filósofos estoicos Musonius Rufus e Epíteto, que consideravam cabelos compridos em um homem como sinal de ambigüidade sexual e uma tentativa de diminuir a diferenciação sexual entre homens e mulheres (*androgenia*). Também era costume entre os romanos, seja em suas terras nativas ou em suas colônias, cobrirem a cabeça durante cultos religiosos, privados ou públicos. Também é atestado que, ao oferecerem sacrifícios ou no momento de orar, os romanos cobriam a cabeça, utilizando para isso a toga<sup>46</sup>.

<sup>40</sup> FIORENZA, Elisabeth Schüssler. *As origens cristãs a partir da mulher: uma nova hermenêutica*. São Paulo: Paulina, 1992, pp. 264-265.

<sup>41</sup> HJORT, Gender hierarchy or religious androgyny? pp. 73-74.

<sup>42</sup> FEE, *The First Epistle to the Corinthians*, p. 511, n. 81.

<sup>43</sup> STEGEMANN, *História social do protocristianismo*, p. 403.

<sup>44</sup> KISTEMAKER, *New testament commentary*, p. 370.

<sup>45</sup> MURPHY-O'CONNOR, Sex and logic in 1 Corinthians 11.2-16, pp. 485-487.

<sup>46</sup> MURPHY-O'CONNOR, The non-Pauline character of 1 Corinthians 11.2-16? p. 368.

#### 4. Contexto social da mulher no mundo judaico-helenista<sup>47</sup>

A diferenciação dos papéis sociais de homens e mulheres era bastante estrita nas sociedades mediterrâneas da Antiguidade. “Os papéis sociais eram considerados como fundados na natureza ou estabelecidos por Deus. De modo correspondente, a expectativa de um comportamento de acordo com o gênero era extremamente grande e a confusão dos papéis ou competência ‘masculinos’ e ‘femininos’ era muitíssimo desaprovada”<sup>48</sup>. Por exemplo, na esfera política romana, poderia haver participação das mulheres de homens do primeiro estrato social. Atuavam como conselheiras de seus maridos ou filhos, exerciam influência sobre eles, permaneciam publicamente ao lado deles, mas elas não passaram jamais de um mero poder nos bastidores do trono, o qual elas próprias nunca podiam ocupar, e sua ingerência na política sempre foi recebida com ressentimento. Já a participação de mulheres em discursos públicos era considerada um escândalo<sup>49</sup>.

No contexto judaico, a mulher era tida como ameaça à virtude masculina por causa de sua “alegada” voracidade sexual e moralidade precária, sendo, portanto, responsável pela lascívia masculina. Um exemplo clássico desta posição é o texto do *Testamento de Rúben*, contido no livro pseudoepígrafo Testamento dos Doze Patriarcas, onde se lê:

As mulheres são maldosas, meus filhos; se não possuem força nem poder sobre o homem, procuram atraí-lo por meio de encantamentos, e se não conseguem dobrá-los por esse meio, pressionam-no com astúcias. Sobre elas falou-me um Anjo do Senhor, ensinando-me que as mulheres são mais sujeitas ao espírito da luxúria que os homens. Armam intrigas em seu coração contra eles. Primeiro transformam sua mente por meio da maquiagem, e injetam neles o veneno através do seu olhar; depois o apanham pelo ato. De outra forma, nunca uma mulher poderia subjugar um homem. Fugi da prostituta, meus filhos! Proibi vossas mulheres e vossas filhas de enfeitarem a cabeça e o rosto! Pois toda a mulher que recorre a esses ardis atrai sobre si o castigo eterno. Foi desta maneira que elas também enfeitiçaram os Guardiões [Anjos Vigilantes]

<sup>47</sup> Devemos a Kent E. Brower pelas diversas referências de como as mulheres eram vistas no contexto judaico. Para detalhes, ver seu artigo *Jesus and the lustful eye: glancing at Matthew 5:58*. In: *EQ* 76.4 (2004): 291-309.

<sup>48</sup> STEGEMANN, *História social do protocristianismo*, p. 403. DEAN-JONES, Lesley Ann. *Women's bodies in classical Greek science*. Oxford: Oxford University Press, 1994, pp. 43-44.

<sup>49</sup> STEGEMANN, *História social do protocristianismo*, pp. 408-411.

antes do dilúvio. Eles olhavam-nas constantemente, e assim conceberam o desejo por elas [...].<sup>50</sup>

Outros textos do Testamento dos Doze Patriarcas também oferecem proveitosos exemplos. No Testamento de Judá, por exemplo, o patriarca lamenta sua relação com Tamar, mas esguelha-se colocando a culpa na bebida e na mulher:

“[...] É costume entre os amorreus que uma recém-casada se coloque por sete dias às portas da cidade, para fins de fornicção. Dado que eu tinha bebido muito vinho, não a reconheci. Iludiu-me a sua beleza, com o adorno das suas vestes” (T. Judá 12,2-4).

E em outra parte do testamento, Judá recomenda: “não amem o dinheiro e não olhem para a beleza das mulheres” (T. Judá 17,1)<sup>51</sup>. Exemplo semelhante encontra-se no livro de Ben Sira – Eclesiástico – que oferece o seguinte conselho: “desvia teu olho de mulher formosa, não fites beleza alheia. Muitos se perderam por causa da beleza de mulher, por sua causa o amor inflama como o fogo”<sup>52</sup>. Em outro texto pseudoepígrafo, Salmos de Salomão, datado de ca. 125 a.C. a ca. 70 d.C., lemos: “Livra-me, oh Senhor, do pecado sórdido, e de toda mulher maldosa que seduz o tolo. E que a beleza da mulher criminoso não me seduza e não me engane, e que ninguém se sujeite a tal pecado” (S. Salomão 16,7-8)<sup>53</sup>. Por último temos um eloqüente exemplo no texto deuteroacanônico de Judite onde ela ora a Deus e pede: “Dá-me uma linguagem sedutora, para ferir e matar” (Judite 9,13) para em seguida ornamentar-se com o propósito de seduzir e matar o general do exército inimigo:

Quando cessou de clamar a Deus de Israel e terminou todas as suas palavras, ela se levantou da sua prostração, chamou sua serva e desceu para a casa que ficava nos dias de sábado e de festa. Tirou o pano de saco que vestira, despojou-se do manto de sua viuvez, lavou-se, ungiu-se com ótimo perfume, penteou os cabelos, colocou na cabeça o turbante e vestiu a roupa de festa que usava enquanto vivia seu marido Manasses. Calçou sandálias nos pés, colocou colares, braceletes, anéis, brincos, todas as jóias, embelezando-se a fim de seduzir os homens que a vissem. (Judite 10,1-5)<sup>54</sup>.

<sup>50</sup> KEE. In: OPT, p. 784.

<sup>51</sup> Idem, p. 799.

<sup>52</sup> BJ.

<sup>53</sup> Tradução de Anderson D. Araújo. Cf. WRIGHT, R. B. *Psalms of Solomon*. In: OTP, vol. 2.

<sup>54</sup> BJ.

E após concluir sua “tarefa” de forma bem sucedida, Judite, com a cabeça de Holofernes em suas mãos, exclama: “Viva o Senhor que me guardou no caminho por onde andei, pois o meu rosto o seduziu, para sua perdição [...]” (Judite 13,16).

**vi. A natureza biológica (φύσις) do homem e da mulher como argumento (v. 14-15)**

Baseado na filologia de textos clássicos e médicos – gregos e romanos – sobre a fisiologia humana, Troy W. Martin<sup>55</sup> propôs uma solução bastante elucidativa sobre o uso e significado da palavra περιβόλαιον em 1 Co 11,15. Tradicionalmente, o termo περιβόλαιον é traduzido por véu, ou algo que cubra a cabeça. Porém, Troy abordou περιβόλαιον sob outra perspectiva semântica até então ignorada pelos exegetas. “Uma vez que περιβόλαιον está em contraste com *cabelos*, que é parte do corpo, o domínio semântico fisiológico de περιβόλαιον em 1 Co 11,15b torna-se particularmente relevante”<sup>56</sup>. Em sua pesquisa, Troy identificou que o termo περιβόλαιον pode designar, além de indumento, parte do corpo humano, mais precisamente os *testículos*. A argumentação de Martin está fundamentada em textos de autores clássicos e da “escola” de Hipócrates<sup>57</sup>. Cita, por exemplo, Eurípedes que utiliza περιβόλαιον como parte do corpo. Ele apresenta Hércules reclamando: “Após receber [minhas] *bolsas de carne*, as quais são sinais de puberdade, [Eu recebi] tarefas sobre a quais terei que empreender [...]”. Neste texto de Eurípedes, o termo περιβόλαιον refere-se aos testículos. Outro exemplo é uma novela de Achilles Tatius que utiliza περιβόλαιον em sua descrição erótica de um jardim no qual o personagem Clitofon procura um encontro amoroso com Leucíppe. Achilles Tatius descreve o entrelaçamento das flores, das folhas, e o relacionamento entre as frutas. Ele retrata este jardim “erótico” aludindo-se aos órgãos sexuais masculino e feminino. Utiliza o termo περιπλοκαι referindo-se aos cabelos femininos, o termo περιβολαι aos testículos nos machos, e o termo συμπλοκαι à mistura do fluido reprodutivo masculino e feminino na fêmea. Assim, em sua descrição do jardim, Achilles associa os cabelos femininos aos testículos nos machos. Por último, Troy ressalta que as antigas concepções médicas estabeleciam a mesma associação. Para os antigos, os cabelos tinham uma função semelhante à dos testículos. Compreendia-se que o sêmen era

<sup>55</sup> Para mais detalhes, ver MARTIN, Troy. W. Paul’s argument from nature for the veil in 1 Corinthians 11:13-15: a testicle instead of a head covering. In: *JBL* 123.1 (2004): 75-84; e Veiled exhortations regarding the veil: ethos as the controlling factor in moral persuasion (1 Cor 11:2-16). In: *Papers from the 2002 Heidelberg Rhetoric Conference*

Disponível em: <http://www.ars-rhetorica.net/Queen/VolumeSpecialIssue2/Articles/Martin.pdf>.

<sup>56</sup> MARTIN, Paul’s argument from nature for the veil in 1 Corinthians 11:13-15, p. 77.

<sup>57</sup> Por razão de espaço não serão citadas *todas* as referências listadas por Troy W. Martin. Ater-se-á apenas aos aspectos fisiológicos do cabelo conforme compreendido no mundo antigo e algumas referências à περιβόλαιον como testículo. Para mais detalhes, ver os artigos da nota 55.



“armazenado” no cérebro. Os homens, por ter maior quantidade de pêlos, possuíam maior quantidade de sêmen, o qual era doado às mulheres na ejaculação. As mulheres, por serem desprovidas de grandes quantidades de pêlos, possuíam menos sêmen. Assim, ao receberem o sêmen masculino, necessitavam absorvê-lo – função realizada pelo útero – e levá-lo ao cérebro. O sêmen era conduzido ao cérebro por meio de sucção realizada em grande parte pelos *longos cabelos* femininos. Desta forma, os cabelos atraíam o sêmen para armazená-lo no cérebro, assim como os testículos o atraía facilitando a ejaculação. Portanto, afirma Troy, nas mulheres os *cabelos* faziam parte de sua *genitália*.

Assim, a partir da idéia de que o cérebro era o local por natureza do armazenamento do sêmen, médicos da escola de Hipócrates concebiam a hipótese de verificar a esterilidade de uma mulher por meio da olfação (ato de cheirar) dos cabelos femininos. Dean-Jones<sup>58</sup> cita o exemplo de textos da escola de Hipócrates que recomendavam aos médicos que introduzissem um supositório perfumado (alho era o ingrediente mais comum), na vagina da paciente e, após um dia, examinassem sua boca para verificar se podiam sentir o cheiro do perfume colocado no supositório. A cabeça da paciente e seus cabelos também poderiam ser cheirados com o mesmo propósito, pois se compreendia que o perfume seria atraído em direção ao cérebro como consequência da sucção realizada pelos cabelos femininos. Quanto mais longos os cabelos, maior seria o poder de sucção. Se o médico conseguisse detectar algum sinal do cheiro do perfume, seja na boca, seja nos cabelos, então ficaria comprovada a capacidade de concepção da paciente<sup>59</sup>. Daí Paulo pode afirmar que os cabelos longos são a glória da mulher, pois os cabelos longos enfatizam e aumentam sua natureza (φύσις) feminina, tornando-a fértil e atraente. O contrário – cabelos curtos – seria sua desgraça. Uma vez que os cabelos fazem parte da genitália feminina, Paulo solicita aos coríntios que julguem por eles mesmos se seria próprio para uma mulher deixar a mostra sua “genitália” quando orando a Deus (1 Co 11,13)<sup>60</sup>. Neste contexto, o versículo 15 afirma que à mulher foram dados os *cabelos* em lugar dos *testículos* (περιβόλαιον). Isto faz sentido, pois ambos exercem a mesma função, só que o primeiro atrai o sêmen para armazenar e o segundo, atrair o sêmen para expelir. Ao contrário da mulher,

a natureza (φύσις) do homem é expelir ou ejetar o sêmen. [...] Por isso, nos homens os pêlos crescem no rosto, peito e abdômen. [...] Um homem com

<sup>58</sup> DEAN-JONES, Women's bodies in classical Greek science, p. 72-73.

<sup>59</sup> Para uma análise detalhada da concepção médica da antiguidade sobre o corpo feminino ver DEAN-JONES, Women's bodies in classical Greek science.

<sup>60</sup> MARTIN, Paul's argument from nature for the veil in 1 Corinthians 11:13-15, p. 83.

cabelos compridos retém muito ou todo o seu sêmen, e seus cabelos compridos atraem o sêmen em direção à região da cabeça, porém longe da área genital, onde o sêmen deveria ser ejetado.<sup>61</sup>

Por conseguinte, em 1 Co 11,14 afirma-se corretamente que é desonroso para um homem possuir cabelos longos uma vez que a sua natureza (φύσις) é ejetar ao invés de reter sêmen.

### vii. Os anjos como argumento (v 10)

Uma das características mais significativas do judaísmo do período do segundo templo de Israel são a proliferação e o delineamento do papel dos agentes divinos, às vezes denominados como *mensageiros de YHWH (anjos)*, *filhos de Deus*, *Santos*, *deuses* e até mesmo identificados como *estrelas*<sup>62</sup>. Pelas evidências de Qumran<sup>63</sup>, sabe-se que no judaísmo intertestamentário havia a compreensão de que os anjos estavam presentes na criação, principalmente no arraial do santos e nos cultos. Exerciam vários papéis: testemunhas de Deus (1 Enoque 9,1); executores da vontade e julgamento de Deus (1 Enoque 10); exército de Deus (Dan 10,13; 1 Enoque 1,9; 1QM 9,15-16); curadores de Deus (1 Enoque 40,9); mensageiros e intérpretes de Deus (1 Enoque 10,1-3; Dan 8,16 e 9,21-27); reportam a Deus os atos daqueles que infringem a lei (Jub 4,6; cf. 1 Enoque 99,3); mediadores na entrega da lei (Gal 3,19); observam e acompanham o desenvolvimento do evangelho<sup>64</sup> (1 Co 4,9; Ef 3,10; 1 Pe 1,12; Hb 1,14) e guardiões da ordem da criação (1 Enoque 21-32) e ordem no culto (1QM 7.4-6). Jervis<sup>65</sup> cita um exemplo onde Filo de Alexandria diz que “Deus comunica-se por meio dos anjos – eles são os olhos e os ouvidos do Grande Rei”. Enfim, os exemplos são muitos, mas pelos poucos apresentados, pode-se perceber o papel proeminente que os anjos desempenhavam no Judaísmo intertestamentário.

Por último, destacamos a história bem conhecida nos tempos de Paulo, sobre os Anjos Vigilantes que se deixaram *atrair pelos encantos femininos*. Em *1 Enoque 6-11* há a expansão do relato bíblico de Gn 6,2, no qual os *filhos de Deus* – anjos segundo *1 Enoque* – se atraíram pela beleza das filhas dos homens e com elas tiveram filhos.

<sup>61</sup> MARTIN, Paul's argument from nature for the veil in 1 Corinthians 11:13-15, p. 78

<sup>62</sup> NICKELSBURG, George W. E. *Ancient Judaism and Christian origins: diversity, continuity, and transformation*. Minneapolis: Augsburg Fortress, 2003, pp. 97-98.

<sup>63</sup> IQM 7,4-6 e IQSa 2,3-11. Cf. MARTÍNEZ, Florentino García. *Textos de Qumran*. Petrópolis: Vozes, 1995.

<sup>64</sup> A respeito de referências a anjos no Novo Testamento, ver o artigo de LOPES, Augustus Nicodemus. Anjos no Novo Testamento. In: *Fides Reformata* 10.2 (2005): 11-19.

<sup>65</sup> JERVIS, “But I want you to know...”, p. 244.

Quando os filhos dos homens se multiplicaram, naqueles dias, nasceram-lhes filhas bonitas e graciosas. E os vigilantes, filhos do céu, ao verem-nas, desejaram-nas e disseram entre si: “Venham, escolhamos para serem nossas esposas as filhas dos homens, e tenhamos filhos!” Disse-lhes então o seu chefe Shemihazah: “Eu receio que vós não queirais realizar isso, deixando-me no dever de pagar sozinho o castigo de um grande pecado.” Eles responderam-lhe e disseram, “Nós todos estamos dispostos a fazer um juramento, comprometendo-nos a uma maldição comum mas não abrir mão do plano, e assim executá-lo.” (1 Enoque 6,1-4)

Esses e todos os demais que estavam com eles tomaram mulheres [esposas], e cada um escolheu uma para si. Então começaram a freqüentá-las e a profanar-se com elas. E eles ensinavam-lhes bruxarias, exorcismos e feitiços, e familiarizavam-nas com ervas e raízes. E elas conceberam deles e geraram gigantes. E os gigantes geraram os Nephilim [...]. Estes consumiram todas as provisões oriundas do trabalho dos filhos dos homens, e os homens já não eram capazes de saciá-los. Os gigantes começaram a matar os homens e devorá-los. Eles começaram a atacar os pássaros, os animais selvagens, os répteis e os peixes, rasgando com os dentes as suas carnes e bebendo o seu sangue. Então a terra clamou contra os sem lei [gigantes]. (1 Enoque 7,1-6).

A lascívia dos anjos é punida por Deus (*1 Enoque 10*), mas já é tarde para conter as conseqüências desta “queda”. No contexto de *1 Enoque*, os anjos caídos, agora designados como espíritos maus – demônios –, são os responsáveis pela depravação da humanidade por meio de suas atitudes e ensinamentos.

Os gigantes, porém, que foram gerados do espírito e da carne. Do corpo de humanos eles procederam, e a origem de sua criação foi os vigilantes. Serão chamados na terra de espíritos maus; terão a sua morada na terra. Os espíritos do céu, no céu têm a sua morada; mas os espíritos da terra, que na terra foram nascidos, nesta terá a sua morada. Os espíritos dos gigantes são cheios de maldades, cometem atos de violência, destroem, agridem, brigam, promovem a devastação, por toda parte há confusão. Pois, embora famintos, não comem; bebem, e continuam a ter sede. E esses espíritos levantam-se contra os filhos dos homens e contra as mulheres, pois destas procederam. (1 Enoque 15,9-11).

Dada a importância do relato em *1 Enoque* sobre o *Mito dos Anjos Vigilantes* para o nosso ensaio, convém, além do que já foi exposto até aqui, apresentarmos um pequeno resumo sobre o resultado de nossa pesquisa sobre tal mito. Embora a tradição do Mito dos Anjos Vigilantes não seja construída de forma sistematizada, monolítica, alguns elementos centrais e comuns aos textos pesquisados estão presentes, entre os quais é possível citar:

1. Nos diversos textos da tradição do Mito dos Anjos Vigilantes a designação “filhos de Deus” (Gn 6,2) é reconhecida como o título dado a seres angelicais. O mesmo título, porém escrito como “anjos de Deus”, ocorre no *Livro dos Vigilantes* (1 Enoque 6-11), *Jubileus* (5,1) e no *Testamento de Ruben* (5,7);
2. Os textos pesquisados também retratam os Anjos Vigilantes como precursores de ensinamentos entregues a homens e mulheres que conduziram a humanidade a caminhos perniciosos (1 Enoque 7,1; 8,1,3; 4Q180 1,7-10);
3. Os anjos vigilantes transgrediram as fronteiras *divinamente* estabelecidas entre céus e terra coabitando com mulheres (1 Enoque 6,2-4; 8,2; 86,3-4; CD-A Col II,14 – Col III,1; T. Rubem 5,1-2), concebendo gigantes (1 Enoque 7,2; 86,4), os quais se comportaram malevolente, saqueando plantações, derramando sangue de animais, homens, e, por último, deles próprios (1 Enoque 7,3-6; 10,9-12; 86,5-97,1; Jub. 5,2; 7,21-25);
4. O julgamento dos anjos vigilantes ocorreu antes do dilúvio (Jub. 5,6, 10-11), enquanto os gigantes são julgados perante o dilúvio (1 Enoque 89,6; Jub. 5,7-9). A culpabilidade varia entre os diversos textos pesquisados; alguns apresentam os seres humanos, em especial as mulheres<sup>66</sup>, como tendo atraído os vigilantes (T. Rubem 5,2), enquanto outros colocam a culpa quase que exclusivamente nos vigilantes (1 Enoque 6-11). Por conseguinte, a tendência é relacionar o presente estado pecaminoso da humanidade à transgressão dos anjos vigilantes (transgressão da fronteira celestial, relacionamento sexual ilícito, ensinamentos de artes mágicas, etc), e a contínua presença de espíritos demoníacos emanados no momento da morte dos gigantes (1 Enoque 15,10-16; Jub. 10,1-7)<sup>67</sup>.

Vale ressaltar que, para o(s) autor(es) de *1 Enoque*, a lascívia dos demônios já estava presente antes da “queda”, em seu estado angelical, caso contrário não teriam desejado as

<sup>66</sup> NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. O Mito dos Vigilantes: apocalípticos em crise com a cultura helenística. In: *Religião & Cultura* V.10 (2006): 146.

<sup>67</sup> VANDERKAM, James C. *Enoch: a man for all generations. Studies on personalities of the Old Testament*. Columbia: University of South Carolina Press, 1995, pp. 65-66.

filhas dos homens.

#### **viii. Comentários**

A seguir serão apresentados os comentários baseados nos (1) argumentos apresentados por Paulo, identificados no item 1.2.2 e (2) nos resultados obtidos no item anterior de nosso ensaio (cf. 1.2.7). Além disso, buscaremos evidências da possível influência do Mito dos Anjos Vigilantes sobre o autor de 1 Coríntios.

#### **v. 2 *Eu vos louvo por lembrardes de mim em todas as ocasiões e por conservardes as tradições tais como vo-las transmiti.***

Paulo inicia o texto felicitando aos coríntios por se manterem “fiéis” à tradição que o apóstolo entregara àquela igreja. Em nenhuma outra passagem desta epístola há palavras de congratulação, exceto nos versículos 1,4-9 onde o apóstolo dá graças a Deus a respeito daquela comunidade. Imediatamente após a introdução, Paulo reprova a igreja devido às facções. De modo semelhante, na presente perícope, o apóstolo felicita os coríntios por lembrarem-se dele e guardarem as tradições, no entanto, em seqüência à congratulação, Paulo instrui a igreja sobre o modo adequado de se portar no culto público. Como se viu anteriormente (cf. 1.2.3), o uso de παράδοσις (tradição) estabelece a importância que o tema tem para o apóstolo.

As palavras iniciais suavizam, talvez de forma irônica e até mesmo sarcástica, o que o autor pretende tratar nos capítulos que se seguem (11-14). Embora Paulo congratule a igreja de Corinto por “manter a tradição”, de fato o que está ocorrendo parece ser a negação da tradição ou no mínimo a deturpação daquilo que fora entregue. O assunto que trata a perícope parece ter sido motivado pela(s) carta(s) que aquela igreja enviara ao apóstolo, embora o capítulo 11 de 1 Coríntios não apresente as fórmulas “No que se refere...”, “Com respeito a...” ou “A respeito de...”, as quais ocorrem em seções onde Paulo parece responder a indagações feitas por escrito (7,1,25; 8,1; 12,1; 16,1; 16,12). Provavelmente, a carta continha uma questão sobre a conduta cristã que deveria ser adotada em uma sociedade multicultural como a de Corinto<sup>68</sup>.

#### **v. 3 *Quero, porém, que saibais que a cabeça de todo homem é Cristo, a cabeça da mulher é o homem, e a cabeça de Cristo é Deus.***

Conforme se observou no item 1.2.4, a palavra κεφαλή (cabeça) é o cerne da interpretação deste versículo. Tal como na língua portuguesa, κεφαλή possui vários sentidos. Exegetas

<sup>68</sup> KISTEMAKER, *New Testament commentary*, p. 364; FEE, *The First Epistle to the Corinthians*, p. 491.

deste texto dividem-se quanto ao significado desta palavra grega. Alguns a interpretam com o sentido de *origem*<sup>69</sup>, enquanto outros mantêm o significado de *autoridade*<sup>70</sup>. Aqueles que defendem o significado de κεφαλή como sendo *autoridade, supremacia*, fundamentam sua posição a partir do uso que se faz da palavra na LXX, onde κεφαλή aparece como tradução de ראש [rō' š] com o significado figurado de *chefe, governante*. Outros questionam se varo possui sentido metafórico de *chefe* ou *governante*. Em vez de *chefe*, afirmam que κεφαλή possui sentido de *origem* ou *proveniência* na literatura grega<sup>71</sup>. Murphy-O'Connor<sup>72</sup> afirma que “simplesmente não há base para pressupor que judeus helenizados iriam instintivamente atribuir a κεφαλή o significado de ‘alguém tendo autoridade sobre outrem’”.

De fato, como se viu anteriormente, o uso metafórico de κεφαλή com o significado de *chefe, governante*, é raro na literatura grega (cf. 1.2.4), e além deste fato, nada nesta passagem parece colaborar para o uso metafórico de *autoridade hierárquica*. Os versículos 11-12 também enfraquecem este sentido, pois fazem referência explícita aos versículos 8-9, e afirmam claramente que o homem foi a fonte original do ser da mulher. Assim, provavelmente o entendimento metafórico que Paulo espera que os coríntios tenham da palavra κεφαλή parece se aproximar de *origem*, especialmente *origem do ser*<sup>73</sup>. Portanto, Paulo não está ensinando uma doutrina da subordinação da mulher ao homem, mas uma relação única de interdependência na qual um ser tem origem no outro. O versículo 12 ajuda-nos a reforçar a idéia de *que homem e mulher são iguais, seus seres dependem um do outro, e a origem de ambos está no outro, respectivamente*<sup>74</sup>.

#### **v. 4 Todo homem que ora ou profetiza, tendo a cabeça coberta, desonra a sua cabeça.**

Usos e costumes variam de cidade para cidade e de época para época. A Corinto de Paulo era uma cidade cosmopolita, assim precisamos ter em mente que a vestimenta do povo poderia ser tão diversificada quanto sua população. Quando Paulo discute estilos de cabelo ou uso do véu, é necessário lembrar-nos de que ele está sugerindo aos seus leitores a adoção de práticas cristãs em um mundo pagão. Paulo rejeita o obscurecimento dos gêneros, no entanto quer que os membros da igreja de Corinto demonstrem *visualmente* uma

<sup>69</sup> Entre os quais citam-se Murphy-O'Connor, 1980, e Jervis, 1993.

<sup>70</sup> Cf. BEDUHN, “Because of the angels”,

<sup>71</sup> Cf. FEE, *The First Epistle to the Corinthians*, pp. 502-503; e Murphy-O'Connor, 1980, p. 488-492.

<sup>72</sup> MURPHY-O'CONNOR, Sex and logic in 1 Corinthians 11.2-16, p. 492.

<sup>73</sup> Cf. FEE, *The First Epistle to the Corinthians*, p. 503.

<sup>74</sup> WATSON, Francis. The authority of the voice: a theological reading of 1 Cor 11,2-16. In: NTS 46.4 (2000): 523-524.

clara distinção entre homens e mulheres. Vejamos com mais detalhes.

Paulo inicia sua argumentação sobre o uso do véu ou estilo de penteado com o homem. Ambos os sexos parecem estar envolvidos neste obscurecimento dos gêneros, ou talvez a menção aos homens dê oportunidade ao apóstolo de criar uma situação hipotética, que ilustraria uma condição contrária à das mulheres. Ele assevera que “todo homem que ora ou profetiza, tendo a cabeça coberta, desonra a sua cabeça”, ou seja, todo homem *cristão* que ora e profetiza *com algo sobre a cabeça* desonra sua “cabeça”. Os dois verbos *orar* [προσεύχομαι] e *profetizar* [προφητεύω] sugerem que o problema tem a ver com o culto público e não particular. Alguém pode até orar em particular, mas não profetizar, pois Paulo afirma, em outro versículo, que quem profetiza edifica a igreja (14,4); e, além disso, προσεύχομαι<sup>75</sup> pode significar *prognosticar o futuro*, mas também *pregar, explicar* ou *comentar* a palavra de Deus. Portanto, a presença de outras pessoas se faz necessária.

A “cabeça” que seria envergonhada pode-se referir a ambas as cabeças, a saber, a cabeça metafórica do homem, ou seja, Cristo, e a própria cabeça do indivíduo. Como se viu no item 1.2.5.1, era comum entre os homens romanos cobrirem a cabeça durante cultos religiosos, privados ou públicos. Por conseguinte, é possível que a vergonha estivesse relacionada a esta prática idolátrica, a qual poderia trazer desonra para a igreja de Cristo. Caso Paulo não esteja tratando do uso do véu, mas sim do comprimento dos cabelos dos homens, então a vergonha estaria sobre a própria cabeça do homem, o qual poderia ser taxado de homossexual, pois como se observou no item 1.2.5.1, cabelo longo ou penteado rebuscados em homens sugeriam homossexualidade.

A questão é o que vem a ser κατὰ κεφαλῆς ἔχων [kata kephalēs echon]. Murphy-O'Connor<sup>76</sup> argumenta que esta frase seria uma metonímia para cabelos compridos. Ele demonstra que cabelos longos em um homem, às vezes penteados de forma extremamente rebuscada, eram vistos com desdém e usualmente conotavam homossexualidade. Ele sugere que nas mulheres os cabelos compridos eram arrumados em forma de tranças enroladas na cabeça (cf. 1.2.5.1) e isto seria algo semelhante a um véu. Então, a crítica de Paulo não estaria relacionada ao uso do véu, mas sim, aos cabelos compridos e soltos das mulheres e, talvez, dos homens também. Murphy-O'Connor, de fato, não propõe nada novo, mas sim, segue na esteira de Abel Isaksson, que em 1965 propôs tal hipótese.

<sup>75</sup> FGL 23291; UBS 5242; LSJ 34991.

<sup>76</sup> MURPHY-O'CONNOR, Sex and logic in 1 Corinthians 11.2-16, pp. 483-487.

Há pelo menos *dois fatores* que militam contra esta proposta: (1) κατὰ κεφαλῆς ἔχων – a tradução literal é “*caindo de sobre a cabeça*”, mas o particípio de ἔχων exige um objeto; assim, a tradução adequada seria “com *algo* [véu] caindo de sobre a cabeça”<sup>77</sup>; (2) Paulo constrói nos versículos 5-6 um argumento baseado na analogia entre a cabeça descoberta e coberta da mulher com os cabelos curtos e compridos, respectivamente. Primeiramente, ele afirma que orar ou profetizar com a cabeça desvelada é o mesmo que ter os cabelos rapados ou curtos. Em seguida, Paulo estabelece duas afirmações condicionais: “se a mulher não se cobre”, o que traria vergonha a sua “cabeça” metafórica<sup>78</sup>, então “que ela tosquie-se”, isto é, que ela traga vergonha também sobre ela própria, tal como trouxe ao homem. Finalmente, se é desonroso<sup>79</sup> para uma mulher ter cabelos curtos ou rapados, então que ela se cubra. Vejamos a relação abaixo:

Cabeça desvelada	=	cabelos curtos	=	desonra
Cabeça velada	=	cabelos compridos	=	glória

Conseqüentemente, esta afirmação final remete necessariamente a uma indumentária externa, tal como véu. Além dos argumentos acima, há também o artigo de Preston Massey<sup>80</sup>, publicado recentemente, que parece colocar, de vez, uma pedra sobre a tese de Abel Isaksson. Não temos aqui condições de apresentar todas as argumentações de Massey contra a teoria de Abel, no entanto, *grosso modo*, cabem algumas linhas. Massey elabora um exame minucioso sobre as ocorrências de κατὰ κεφαλῆς ἔχων e κατακαλύπτω em textos do período clássico grego, do período do helenismo e período imperial romano e discorre sobre seus possíveis significados em tais contextos. Chega a conclusão que a hipótese proposta inicialmente por Abel Isaksson e defendida por muitos outros, entre eles, Murphy-O'Connor, carece de suporte lingüístico nos diversos períodos pesquisados. Assim, o que temos mesmo, é uma controvérsia que gira em torno do uso ou não do véu.

**v. 5 Mas toda mulher que ora ou profetiza com a cabeça descoberta, desonra a sua cabeça; pois é como se estivesse de cabeça raspada. 6 Se, pois, a mulher não se cobre, mande cortar os cabelos! Mas, se é vergonhoso para a mulher ter os cabelos cortados ou raspados, que cubra a cabeça.**

A interpretação deste versículo, em porte, depende do versículo 3, onde é afirmado que o homem é a cabeça da mulher, que em um círculo familiar seria o marido a cabeça da

<sup>77</sup> KISTEMAKER, *New Testament commentary*, p. 372.

<sup>78</sup> Como se viu no item 1.2.5, a mulher era considerada *repositório* da honra masculina.

<sup>79</sup> Ver nos itens 1.2.5 e 1.2.5.1 onde reside a desonra para a mulher nos cabelos curtos.

<sup>80</sup> MASSEY, Preston T. The meaning of κατακαλύπτω and κατὰ κεφαλῆς ἔχων in 1 Corinthians 11.2-26. In: *NTS* 53 (2007): 502-523.



esposa. Pelas nossas pesquisas (cf. 1.2.5) já sabemos que o uso do véu era comum e bastante disseminado na Antiguidade. O simbolismo dos cabelos e do véu era rico em significados, sendo que um deles rezava que mulheres casadas deviam utilizar véu, de modo a cobrir os cabelos e o rosto em sinal de respeito ao esposo, e de modo a não atrair o olhar lascivo de outros homens [isto também vale para as solteiras]. A ausência do véu e os cabelos soltos poderiam indicar “disponibilidade” sexual, exceto nos casos já indicados em nosso ensaio.

Assim, nos dia de Paulo, uma mulher deveria cobrir sua cabeça. Caso saísse em público com seus cabelos desvelados, isto indicaria sua insubordinação a seu marido, podendo levá-los ao divórcio. Como já se viu, essa condição era considerada natural e até mesmo estabelecida por Deus ou pelos deuses. Desta forma, a orientação do apóstolo é para que as mulheres *não* subvertam a “ordem” da criação. Além disso, há também o apelo sexual. Pelo menos em uma das correntes do pensamento judaico, a mulher era tida como responsável pela lascívia masculina; dessa forma, o véu seria o meio de ocultar sua beleza – freqüentemente aperfeiçoada por uso de cosméticos e adereços –, a fim de evitar os olhares cobiçosos dos homens. Se a pesquisa de Martin Troy estiver certa em suas conclusões (cf. 1.2.6), então os cabelos eram vistos com sendo parte da genitália feminina, e, sendo assim, não seria conveniente expô-los em público.

O princípio que Paulo trata nestes versículos é que a mulher deve honrar seu marido; a aplicação deste princípio era usar o véu em público. Mas se a mulher não quisesse utilizar o véu em público, então devia tosquiá-lo. Paulo coloca a mulher em uma situação bastante desconfortável ao ter de fazer uma escolha entre honrar sua cabeça [metafórica] ou desonrar a si própria.

**v. 7 *Homem, pois, não deve cobrir a cabeça, porque ele é a imagem e glória de Deus; mas a mulher é a glória do homem.***

A segunda palavra deste versículo, a conjunção coordenativa “*pois*” (γὰρ), indica que os versículos 7-9 são a explicação dos versos que os precederam (v. 4-6), os quais se referem ao relatado de Gênesis sobre a criação (Gn 1,26-28; 2,18-24). A lógica dos versículos 7-9 é tida como obscura e carente de coerência<sup>81</sup>. No versículo 7 não está clara a relação que o apóstolo quis estabelecer entre ser a imagem e reflexo de Deus e a não obrigatoriedade do homem de utilizar o véu. É certo que Paulo expande a narrativa bíblica de Gn 1,26-28 e

<sup>81</sup> Cf. HJORT, Gender hierarchy or religious androgyny? pp. 65-66; FEE, *The First Epistle to the Corinthians*, pp. 513-516.

parece entender que o homem não precisa cobrir sua cabeça porque, em contraste com a mulher, ele foi, de certa forma, feito a imagem de Deus, e em certo sentido este fato está relacionado com a *ordem da criação*; todavia, a mulher é a glória (reflexo?<sup>82</sup>) do homem, mas não imagem do homem. Fee<sup>83</sup> propõe uma estrutura do texto que facilitará nossa compreensão:

- |    |          |  |
|----|----------|--|
| A  | O homem  | não deve cobrir sua cabeça,                                |
| B  |          | uma vez que ele é a imagem e glória de Deus;               |
|    |          | <i>por outro lado,</i>                                     |
| B' | A mulher | é a glória do homem,                                       |
|    |          | <i>por esta razão</i>                                      |
| A' | Ela      | deve ter autoridade sobre sua cabeça e por causa do anjos. |

A proposta de Fee coloca o versículo 10 como conclusão final deste argumento, o que parece razoável, pois estabelece uma condição paralela entre a *mulher ser a glória do homem* e sua condição de *exercer autoridade sobre a própria cabeça*<sup>84</sup>. Assim, o mais provável, à luz da estrutura acima e dos versículos 8-9, é que o apóstolo esteja afirmando que a existência de homem e mulher está baseada na premissa de prover honra e estima um ao outro.

**v. 8 *Pois não é o homem proveniente da mulher, mas a mulher, do homem. 9 E o homem não foi criado para a mulher, mas a mulher, para o homem.***

Paulo, nesses versos, novamente lança mão do relato bíblico da criação (cf. Gn 2,18-23) para construir sua argumentação. Ambos os versículos, no presente contexto, parecem fazer referência aos versículos 3-7 e procuram explicá-los. Aqui fica evidente por que o homem é a “cabeça” da mulher, pois ele é a “fonte” ou “origem” de sua vida: “*Pois não é o homem proveniente da mulher, mas a mulher, do homem.*”, e além desse fato, a mulher também é a “glória” do homem: “*E o homem não foi criado para a mulher, mas a mulher, para o homem.*”. Embora Paulo esteja construindo sua argumentação baseando-se no relato bíblico do Gênesis, compreende-se que possa haver também *influência* do contexto social em sua argumentação. Conforme averiguado nesta pesquisa (cf. 1.3.5.1), a mulher era considerada como sendo repositório da honra (glória?) masculina, daí a honra do homem poderia ser maculada pela conduta feminina. Abolir os traços *visíveis* de diferenciação dos gêneros envergonharia o homem – no caso das mulheres casadas, o marido; e as solteiras, o pai.

<sup>82</sup> Conzelmann entende que o sentido mais adequado de *dōxa* no versículo em questão é *reflexo*, por estar em correspondência à *eichōn* (imagem). Cf. CONZELMANN, *1 Corinthians*, p. 187.

<sup>83</sup> FEE, *The First Epistle to the Corinthians*, p. 514.

<sup>84</sup> Entende-se aqui *autoridade sobre a própria cabeça* como sendo metonímia para *responsabilidade sobre os próprios atos*. Ver comentário ao v. 10.

A primeira vista, estes versículos parecem aludir à subordinação da mulher ao homem; todavia, os versículos 11-12 deixam claro que o apóstolo não tinha esta intenção. Ao fazer referência à narrativa do Gênesis, Paulo, provavelmente, está indicando que o homem por si só não está completo; ele necessita de uma companheira que seja carne de sua carne, alguém como ele, porém diferente dele; alguém que seja seu “reflexo”. “Assim, a mulher não está subordinada ao homem, mas necessária a ele. Ela existe em sua honra como um ser que se originou nele, tornando-se uma companheira adequada a ele, de modo que o homem se complete e juntos possam gerar a humanidade”.<sup>85</sup>

**v. 10 *Por esta razão, e por causa dos anjos, a mulher deve ter autoridade sobre sua cabeça.***

Neste verso está o *cerne* deste ensaio. Acreditamos que à alusão aos *anjos* somada *ao dever da mulher de cobrir a cabeça como sinal de autoridade*, ecoam *possíveis* influências de Gn 6,2 e sua expansão a partir da tradição de *1 Enoque*.

As palavras iniciais deste verso conectam-no intimamente com os versículos que o precedeu (v. 7-9). O verso, portanto, finaliza o amplo argumento que Paulo desenvolveu a favor do uso do véu por parte das mulheres. O texto original em grego é críptico e sua tradução problemática, o que pode ser evidenciado pelas versões abaixo:

“Portanto, a mulher deve ter sobre a cabeça sinal de poderio, por causa dos anjos.” ARC

“Portanto, deve a mulher, por causa dos anjos, trazer véu na cabeça, como sinal de autoridade.” ARA

“Eis por que a mulher deve trazer sobre a cabeça uma marca de autoridade, por causa dos anjos.” TEB

“É por isso que a mulher deve disciplinar seu cabelo, por causa dos anjos.” BJ

As referências às palavras *ἐξουσία* e *anjos* parecem ser as chaves de interpretação do texto. A visão tradicional, a qual pressupõe que o contexto esteja se referindo à subordinação da mulher ao homem (marido), tende a compreender o verso de duas formas: (1) alguns entendem *ἐξουσία* com sentido passivo. Assim, traduzem o termo por “*ter autoridade sobre a cabeça*”, o que significaria que a mulher *teria* alguém (talvez seu marido) como autoridade *sobre* ela. Dessa forma, a “cobertura”, embora não mencionada, é assumida como o *sinal* desta autoridade. Esta versão é problemática, pois não há evidência de que *ἐξουσία* seja

<sup>85</sup> FEE, *The First Epistle to the Corinthians*, p. 517.

usada com sentido passivo<sup>86</sup>, ou que “ter autoridade sobre” se refira a uma autoridade externa diferente daquela à qual o texto se refere<sup>87</sup>. Paulo sempre emprega o termo com o significado de autoridade que o próprio sujeito [objeto] possui<sup>88</sup>: o *direito* do próprio indivíduo e sua liberdade de agir<sup>89</sup>, com o significado de *controle* sobre objetos, pessoas ou situações<sup>90</sup>, e como *título* de pessoas que exercem tal direito<sup>91</sup>. (2) Outros têm ἔξουσία como metonímia de *véu*. A dificuldade desta opção reside no fato de não se encontrar uma explicação satisfatória por que Paulo teria escolhido *esta* palavra como metonímia de véu e não outra. O mesmo Paulo utiliza περιβόλαιον para designar uma cobertura<sup>92</sup>; os mais adequados seriam κάλυμμα ou ἱμάτιον.

A alternativa que se propõe seria interpretar “ter autoridade sobre a cabeça” como “o *dever* de exercer autoridade sobre a *própria* cabeça”, isto é, “ser responsável pelos próprios atos”. Esta opção está em harmonia, *primeiro*, com igualdade dos gêneros pregada por Paulo (Gal 3,28) e pelo próprio texto de 1 Coríntios 11,2-26, onde o apóstolo coloca a mulher em igualdade com o homem: ambos podem orar e profetizar. Profetizar [προφητεύω]<sup>93</sup> significa pregar, ensinar, ou explicar a palavra de Deus. Daí nós podemos perceber o grau de liberdade e eminência que era concedida à “nova mulher”. Aqui parece residir o problema da igreja de Corinto, pois o entusiasmo do pentecostes e a *abundância* dos dons espirituais eram aos olhos dos coríntios a evidência de que eles *já* haviam *iniciado* uma *nova existência* espiritual tal como os anjos, onde a diferenciação dos sexos já não era mais necessária; *segundo*, o texto estaria em consonância com o seu contexto cultural. Conforme já vimos nesse ensaio (cf. 1.2.4), era recomendado às mulheres o uso do véu em público, e o desvelamento de sua cabeça poderia *desonrar* o homem – marido ou pai. O que Paulo propõe é a liberdade feminina, porém com *responsabilidade* e *sem o constrangimento do outro* (cf. 1 Co 10,23-33); *terceiro*, Paulo *sempre* utiliza o verbo ὀφείλω com o sentido de obrigações que alguém deve cumprir, agindo com responsabilidade e compromisso<sup>94</sup>. Semelhantemente, os substantivos derivados deste verbo trazem o significado de

<sup>86</sup> Fee comenta que em todas as 103 ocorrências desta palavra no NT, na LXX, em Filo ou em Josefo, nenhuma possui o sentido passivo.

<sup>87</sup> FEE, *The First Epistle to the Corinthians*, p. 519.

<sup>88</sup> Devemos a BeDuhn as referências bíblicas que fundamentam os significados apresentados na pesquisa.

<sup>89</sup> 1 Co 8:9; 9:4-6, 12 e 18.

<sup>90</sup> 1 Co 7:37; 15:24; 2 Co 10:8 e 13:10.

<sup>91</sup> Rm 13:1; Col 1:13; 2:10.

<sup>92</sup> O uso de *peribolayon* no versículo 15 é um eufemismo para designar uma parte do corpo humano, embora seja comumente utilizado para descrever indumentas.

<sup>93</sup> UBS 5242.

<sup>94</sup> Rm 13,8, 15,1, 27; 1 Co 5,10; 7,36; 9,10; 2 Co 12,11.

responsabilidade, obrigação ou débito moral do indivíduo<sup>95</sup>. Assim sendo, a linguagem que Paulo usa no versículo 10 só poderia ser compreendida por seus leitores e ouvintes como se referindo à responsabilidade que a mulher possui sobre a situação em questão<sup>96</sup>.

A percepção de Gerd Theissen sobre os textos paulinos também confirma nossa hipótese sobre a emancipação feminina, porém subordinada ao bom-senso. Theissen afirma o que predomina nos textos de Paulo e em algumas cartas pastorais é o “Patriarcalismo-Amoroso” (*Liebspatriarchalismus*), ou seja, uma ética integrativa, a qual não defende um *status* social ou econômico particular e se abstém de desafiar as forças que levam à estratificação econômica e social. O Patriarcalismo-Amoroso advoga a favor da transcendência de tais distinções dentro do contexto religioso da comunidade, com o propósito de gerar respeito e amor mutuo<sup>97</sup>. Em suas próprias palavras ele afirma que

Este Patriarcalismo-Amoroso leva em conta as diferenças sociais, mas melhora-as por meio de uma obrigação de respeito e amor. Uma obrigação imposta sobre aqueles que são socialmente mais fortes. Dos fracos é requerida a subordinação, fidelidade e estima<sup>98</sup>.

O apóstolo finaliza o verso acrescentando mais um elemento à sua argumentação a favor do uso do véu: *por causa dos anjos* a mulher deve usar o véu. Várias são as respostas dadas à referência aos anjos. Vejamos algumas delas. (1) Conforme se observou no item 1.2.7, em 1 Co 4,9 os anjos estão em posição de observadores da vida cristã de Paulo, assim fazem parte da estrutura do Universo. A partir desta posição, alguns afirmam que os anjos estão presentes nos cultos cristãos como *observadores de ordem da criação e do culto*, ou baseados em textos de Qumran, onde os anjos prestam assistência no culto a Deus<sup>99</sup>. (2) Outros interpretam anjos como mensageiros humanos que estavam em visita à comunidade de Corinto, e com o desvelamento das mulheres podiam se escandalizar<sup>100</sup>. Ainda que atraente esta proposta, é difícil encontrar suporte lingüístico em Paulo que dê fundamento. Embora a palavra ἄγγελος seja encontrada no Novo Testamento com o significado de *mensageiros*

<sup>95</sup> Rm 1,14; 4,4; 8,12; 13,7; 1 Co 7,3; Gal 5,3.

<sup>96</sup> BeDuhn, 1999, p. 303.

<sup>97</sup> THEISSEN, Gerd. The social setting of Pauline Christianity. Augsburg: Fortress Press, 2004.

<sup>98</sup> Idem, p. 107.

<sup>99</sup> Ver em especial FITZMYER, *A feature of Qumran angelology and the angels of 1 Cor 11:10*, pp. 55-58, que argumenta que a mulher desvelada é semelhante a alguém que tenha um defeito físico. Em Qumran pessoas em tais condições deveriam ser excluídas da assembléia, longe da presença dos anjos. Ver também ORR & WALTHER, *1 Corinthians*, p. 261.

<sup>100</sup> Ver PADGETT, Alan. Paul on women in the church: the contradictions of coiffure in 1 Corinthians 11:2-16. In: *JSNT* 20 (1984): 82.

*humanos* (cf. Lc 7,24; 9,52; Tg 2,25), ela nunca é encontrada em Paulo<sup>101</sup>. (3) BeDuhn propõe uma solução diferente. Conclui que Paulo esteja atribuindo aos anjos, e não a Deus, a criação da mulher ao separá-la do homem. Assim a criação dos gêneros seria obra dos anjos, e devido a este fato a mulher deve velar-se como sinal distintivo de sua criação. Esta proposta é extremamente especulativa e carece de embasamento bíblico. (4) Por último, temos a mais comum e rejeitada das interpretações<sup>102</sup>. Nela o véu é visto como um aparato mágico protetor contra os anjos que estão a observar as mulheres desveladas no culto, e ao verem sua beleza, as cobiçam. Em parte este ensaio<sup>103</sup> compartilha das conclusões desses autores, porém não se vê o véu como um aparato “mágico”, mas apenas como um indumento. Também foram percorridos *caminhos* diferentes para se chegar a conclusões semelhantes, não iguais. Além disso, a proposta deste ensaio se diferencia no que tange à tradução de “ter autoridade sobre a cabeça”: alguns desses autores consideram esta frase como metonímia de *véu*. Aqui, no entanto, é tida como “a responsabilidade que mulher deve ter sobre seus próprios atos”. Dessa forma, cremos que a solução à referência aos anjos esteja, em parte, na compreensão que (1) *o judaísmo tinha sobre os anjos*, e, em parte, no fato de como (2) *a mulher era vista no contexto social*.

É claro pelas evidências de Qumran<sup>104</sup> que pelo menos alguns grupos de judeus eram extremamente interessados em anjos, e cria-se que estavam presentes nos momentos litúrgicos da assembléia (IQM 7,4-6). Paulo provavelmente compartilhava esta idéia. Então, qual seria a relação da presença dos anjos na assembléia e o uso do véu? A hipótese deste ensaio é que Paulo provavelmente esteja se referindo à tradição do Mito dos Anjos Vigilantes, mais precisamente aos בְּנֵי־הָאֱלֹהִים [*beni ha-elohim*], seres angelicais que se “encantaram” pelas filhas dos homens e as tomaram por esposas.

A princípio esta proposta parece estranha e bizarra. Mas no período intertestamentário esta narrativa mítica era tida em alta estima. Muitos textos apócrifos e pseudoepígrafos judaicos do período helenista testemunham a presença desta narrativa e de seu desenvolvimento a partir da tradição de *1 Enoque* neste período<sup>105</sup>. Caso estejamos corretos em ver neste verso

<sup>101</sup> FITZMYER, *A feature of Qumran angelology and the angels of 1 Cor 11:10*, p. 195.

<sup>102</sup> Para artigos recentes sobre esta interpretação, ver MARTIN, *Veiled exhortations regarding the veil*, p. 8; WATSON, *The authority of the voice*, p. 535 – véu como proteção contra o olhar masculino; CORRINGTON, *The “headless woman”*, pp. 230-231; MEIER, *On the veiling of hermeneutics*, p. 220-221.

<sup>103</sup> Para posições contrárias à defendida nesta pesquisa, ver FITZMYER, *A feature of Qumran angelology and the angels of 1 Cor 11:10*; ORR & WALTHER, *1 Corinthians*; MURPHY-O’CONNOR, *Sex and logic in 1 Corinthians 11.2-16*; FEE, *The First Epistle to the Corinthians*; KISTEMAKER, *New Testament commentary*.

<sup>104</sup> Ver FITZMYER, *A feature of Qumran angelology and the angels of 1 Cor 11:10*.

<sup>105</sup> Cf. I Enoch 6; 19,1; Jub. 4,22; 5,1-; 2 Apoc. Bar. 56,10-; T. Rube 5.

uma referência ao Mito dos Anjos Vigilantes de 1 *Enoque*, então é pressuposto que o véu cobriria o rosto feminino a fim de evitar a *lascívia* nos anjos, bem como nos homens, mas isto será visto a partir do contexto social da mulher no mundo judaico-helenista. Conforme se verificou neste ensaio, no item 1.2.5.2, no contexto judaico, a mulher era tida como responsável pela lascívia masculina e uma ameaça constante à virtude masculina por causa de sua “alegada” voracidade sexual e moralidade precária. No Testamento de Ruben é afirmado que a mulher não tem *poder* (ἐξουσία) sobre os homens, exceto pelo *poder* da sedução. Em *Testamento de Ruben* 5 lemos: “Foi desta maneira que elas também enfeitiçaram os vigilantes [Gn 6] antes do dilúvio. Eles olhavam-nas constantemente, e assim conceberam o desejo por elas”. Caso estejamos certos em nossas conjecturas, então podemos afirmar que Paulo compartilhava desta mesma visão do judaísmo intertestamentário e que, portanto, a primeira parte do verso “o *dever* de exercer autoridade sobre a *própria* cabeça”, isto é, “ser responsável pelos próprios atos”, seria exatamente o que o apóstolo intentava passar a seus leitores e leitoras. Assim, ele diria: A mulher, portanto, deve ser responsável por sua *cabeça*, de modo a não constranger o homem – marido ou pai – e não “causar” lascívia nos anjos.

Assim, entendemos que há pelo menos *duas conexões* do presente versículo com o *Mito dos Anjos Vigilantes*. **Primeiro**, o desvelamento das mulheres e a presença dos anjos no culto poderiam, *novamente*, conduzir os anjos à lascívia e, conseqüentemente, à transgressão das barreiras entre céu e terra divinamente estabelecidas; **segundo**, a *responsabilidade* pela transgressão dos anjos vigilantes em parte é atribuída às mulheres. Ambos os pontos estão em conformidade com os resultados apresentados anteriormente nos quatro subitens finais sobre o Mito dos Anjos Vigilantes (cf. 1.2.7).

**v. 11** *Entretanto, o homem não é sem a mulher, e a mulher não é sem o homem, no Senhor.* **v. 12** *Pois, assim como a mulher foi tirada do homem, o homem provém da mulher, mas tudo vem de Deus.*

A conjunção coordenativa πλήν – “entretanto, todavia, contudo” – faz a transição dos versos anteriores para os versículos 11-12, que claramente são apresentados como resultado da discussão. É possível ser notado que há um paralelismo entre os versículos 8 e 12 e entre os versículos 9 e 11.





apreciado. Os papéis sociais eram considerados como fundados na natureza e estabelecidos por Deus, e a confusão dos papéis ou competências masculinos e femininos era extremamente desaprovada. Desse modo, quando Paulo pergunta se *é próprio à mulher orar a Deus com a cabeça desvelada*, provavelmente tinha expectativa de receber uma resposta *negativa* (*Não, não é próprio!*). A argumentação do apóstolo está baseada na relação de honra/dignidade e desonra/vergonha. Ele sabia que da mulher – e dos homens também – era esperado o respeito às práticas culturais daqueles tempos; portanto, ir à assembléia requeria vestir-se de modo adequado e aceitável para os padrões culturais da época.

**v. 14 *A natureza mesma não vos ensina que é desonroso para o homem usar cabelos compridos?* v. 15 *Mas a mulher ter cabelos compridos é sua glória, porque o cabelo comprido lhe foi dado em lugar dos testículos.***

Paulo finaliza sua longa argumentação com estes dois versos, apelando para o que a própria natureza ensina. Tradicionalmente, apela-se *também* ao contexto sacro comum na busca do entendimento destes versos. Sabemos, por meio deste ensaio (cf. 1.2.5.1), que gregos e romanos, no tempo de Paulo, cortavam os cabelos bem curtos<sup>107</sup>. Assim, estilos de penteados rebuscados – algo comum às mulheres – ou o comprimento do cabelo podiam sugerir homossexualidade masculina. A contraparte da afirmativa anterior são os cabelos longos nas mulheres. Paulo já havia afirmado que para mulher cabelos curtos ou rapados seriam uma desgraça (v. 9). Agora ele mostra o lado positivo de se ter os cabelos longos.

Outra opção de interpretação destes versos é aquela que vê nestes versículos um claro sinal de *androgenia*. Dessa forma, alguns pesquisadores afirmam<sup>108</sup> que Paulo não estaria tratando do uso do véu, mas sim do estilo de penteado e comprimento do cabelo. Nesse caso, os coríntios estariam “abolindo” os sinais de diferenciação dos gêneros, em grande parte por crerem que já estavam vivendo uma *nova era* no Senhor (Escatologia Realizada<sup>109</sup>), e, conseqüentemente, não seria mais necessário manter os traços de diferenciação dos sexos apregoados pela sociedade. De fato, a própria linguagem de Paulo contradiz esta posição. A referência aos cabelos curtos para homens e compridos para as mulheres poderia ser utilizada como um argumento contrário ao que o apóstolo desejava: se a mulher possui cabelos longos por natureza, então não seria necessária a ela uma “cobertura” adicional, pois por *natureza* ela já a possui. “O argumento de Paulo, no entanto, pressupõe uma visão

<sup>107</sup> Sobre dados arqueológicos da Corinto de Paulo, ver THOMPSON, *Hairstyles, head-coverings, and St. Paul*.

<sup>108</sup> Para ver exemplos sobre esta posição, conferir MURPHY-O’CONNOR, *Sex and logic in 1 Corinthians 11.2-16*; HJORT, *Gender hierarchy or religious androgyny?*; CLANTON JR, *The hairy situation at Corinth*.

<sup>109</sup> SCROGGS, Robin. *Paul and the eschatological woman*. In: *JAR* 40.3 (1972): 283-303; SCROGGS, Robin. *Paul and the eschatological woman revisited*. *JAR* 42.3 (1974): 532-537.

diferente do relacionamento do homem (ser humano) com a natureza: a natureza *orienta* a conduta”<sup>110</sup>. Portanto, os cabelos compridos nas mulheres estariam indicando, *naturalmente*, a necessidade do velamento. Embora atrativa, a primeira alternativa que coloca parte da compreensão dos versos no contexto sociocultural não é de todo satisfatória.

Em sua argumentação o apóstolo utiliza a palavra φύσις, provavelmente se referindo à *própria natureza biológica* de homens e mulheres e não ao ambiente sociocultural. Partindo dessa perspectiva, Troy W. Martin<sup>111</sup> levantou a seguinte hipótese: “Uma vez que περιβόλαιον está em contraste com *cabelos*, que é parte do corpo, o domínio semântico fisiológico de περιβόλαιον em 1 Co 11.15b torna-se particularmente relevante”.<sup>112</sup>

A compreensão do termo grego Ἄντι [*anti*] torna a hipótese de Troy Martin bastante elucidativa e verossímil. Ἄντι pode significar “em lugar de”, “como” ou “ao invés de”. Esta interpretação afirma que *alguma coisa* foi substituída por *outra*, mais precisamente *cabelos* em lugar de περιβόλαιον. O termo “περιβόλαιον” tradicionalmente é traduzido por *vén* ou *uma cobertura*. Desta forma, a tradução natural seria “às mulheres foram dados os *cabelos* em lugar do *vén* (περιβόλαιον)”. Troy Martin percebeu que περιβόλαιον está em contraste com os cabelos e, portanto, não poderia ser algo próprio às mulheres e sim aos homens (cf. 1.2.6).

Conforme observamos anteriormente em nosso ensaio, o termo περιβόλαιον também era utilizado em textos médicos para designar uma parte do corpo humano, mais precisamente os *testículos*. Paulo, portanto, está empregando um *eufemismo* para descrever os testículos. Para os antigos, os cabelos tinham uma função semelhante à dos *testículos*. Compreendia-se que o sêmen era armazenado no cérebro. Os homens, por ter maior quantidade de pêlos, possuíam maior quantidade de sêmen espalhado pelo corpo, o qual era doado às mulheres na ejaculação. As mulheres, por serem desprovidas de grandes quantidades de pêlos pelo corpo, possuíam menos sêmen. Assim, ao receberem o sêmen masculino, necessitavam absorvê-lo – função realizada pelo útero – e levá-lo ao cérebro. O sêmen era conduzido ao cérebro por meio de sucção realizada em grande parte pelos *longos cabelos* femininos. Sabedor destes fatos “biológicos”, Paulo poderia afirmar com veemência que os cabelos longos são a glória da mulher, em parte por enfatizarem sua beleza, em parte por realçarem sua natureza (φύσις) feminina, tornando-a fértil e atraente. O contrário, cabelos curtos

<sup>110</sup> CONZELMANN, *1 Corinthians*, p. 190.

<sup>111</sup> Pare o tratamento exclusivo de *peribolayon*, ver MARTIN, Paul’s argument from nature for the veil in 1 Corinthians 11.13-15; para exegese da perícopa, ver MARTIN, Veiled exhortations regarding the veil.

<sup>112</sup> MARTIN, Paul’s argument from nature for the veil in 1 Corinthians 11.13-15, p. 77.

seriam sua desonra. Logo se tem a seguinte tradução: “às mulheres foram dados os *cabelos compridos* em lugar dos *testículos*”.

**v. 16 *Mas, se alguém quiser ser contencioso, nós não temos tal costume, nem as igrejas de Deus.***

Este verso conclui a argumentação de Paulo sobre conduta apropriada a homens e mulheres no culto cristão. A sentença que abre o versículo “*mas, se alguém quiser ser contencioso*” parece indicar que alguém entre os coríntios poderia, de fato, ser contencioso. Mais provavelmente Paulo se refira às mulheres que estavam discordando do uso tradicional do véu, baseadas talvez em “todas as coisas são lícitas” (1 Co 6,3; 10,23), desejando a liberdade pessoal de se vestir da forma que quisessem. Embora Paulo promovesse a liberdade cristã, ela deveria ser desfrutada com *responsabilidade* e *sem o constrangimento alheio* (cf. 1 Co 10,23-33).

Ao utilizar o pronome indefinido “alguém” (τις), Paulo não se dirige especificamente a um homem ou a uma mulher, mas *fala* àquele ou àquela que têm intenção de ser contenciosos a respeito do assunto em questão. Fala, assim, de modo genérico sem se preocupar com mais detalhes. Na parte final do verso acrescenta: “*nós não temos tal costume, nem as igrejas de Deus*”. As palavras “*tal costume*” devem se referir à *questão* que os *contenciosos* estão defendendo, e que toda a perícopa procura combater. Ao utilizar o pronome “*nós*”, Paulo enfatiza toda a sua autoridade, pois provavelmente esteja se referindo aos demais líderes da igreja de Deus, bem como a si próprio ao se incluir entre eles (nós). E, por último, o apóstolo toma por testemunha contra tal prática a tradição de toda a igreja cristã. Ele apresenta a unidade da igreja para dar suporte ao tema. E afirma, implicitamente, que a pessoa contenciosa permanecerá só nesta disputa, e terá de enfrentar toda a tradição da igreja<sup>113</sup>.

**b. *Conclusão sobre a análise de 1 Coríntios 11,2-16***

Neste tópico buscamos, por meio da análise exegética, verificar a possível influência da tradição do Mito dos Anjos Vigilantes sobre o autor de 1 Coríntios 11,2-16. Verificamos que Paulo, ao defender o uso do véu por parte das mulheres, lançou mão de cinco argumentos diferentes para fundamentar sua retórica, conforme segue:

---

<sup>113</sup> KISTEMAKER, *New Testament commentary*, pp. 383-384.

- i. O primeiro argumento é a prática (συνήθεια) fundamentada na tradição (παράδοσις). Paulo utiliza terminologia técnica rabínica para defender o uso do véu;
- ii. Em seguida, utiliza o relato bíblico de Gênesis sobre a criação. Tece com o termo κεφαλή uma bem elaborada estrutura hierárquica de origem dos seres do homem e da mulher, estabelecendo um jogo dialético entre honra e desonra a partir da manutenção ou subversão da ordem da criação;
- iii. Paulo utiliza também, o contexto sócio cultural de seus dias. Como filho de sua época, defende o uso do véu a partir dos usos e costumes vigentes. A diferenciação dos sexos era algo extremamente valorizada e recomendada, e era tida como divinamente estabelecida. Assim, Paulo compartilha da visão de seus contemporâneos;
- iv. O quarto argumento é aquele expresso pela própria natureza. Fundado na compreensão da fisiologia de seu tempo, Paulo defende o uso do véu, pois compreendia que a própria natureza parecia indicar esta condição. Entendia-se que os cabelos compridos nas mulheres, um “véu natural”, era um sinal claro para o velamento feminino. Além disso, Paulo trabalha dialeticamente, honra e desonra, quanto ao uso dos cabelos em homens e mulheres. Compreendia-se que os longos cabelos femininos exerciam uma função fisiológica, a saber, de torná-las férteis e atraentes, sendo assim, sua honra e glória. O contrário, cabelos curtos, sua desgraça, pois era um sinal de infertilidade. Nos homens, cabelos longos seria uma desonra, pois poderiam torná-los inférteis e até mesmo afeminados;
- v. Por último, compreendemos que o apóstolo lançou mão da tradição apocalíptica do Mito dos Anjos Vigilantes. A menção aos anjos e o dever das mulheres exercerem autoridade sobre a própria cabeça, apresentam traços de similaridade com os elementos comuns e centrais à tradição do Mito dos Anjos Vigilantes. Entende-se que há no mínimo dois possíveis contatos do argumento com o mito, a saber: as mulheres desveladas nos cultos poderiam causar desejos sexuais nos anjos, e assim levam os anjos a romperem as fronteiras divinamente estabelecidas; e o fato de Paulo colocar sobre os ombros femininos a responsabilidade sobre a “própria cabeça” indica que a mulheres seriam também, em parte, responsáveis pela possível “queda” dos anjos vigilantes.

## Considerações Finais

Percorremos um longo caminho com o propósito de demonstrar a viabilidade da hipótese apresentada no resumo deste ensaio. O nosso ensaio foi dedicado à investigação da possível influência do Mito dos Anjos Vigilantes sobre o texto de 1 Coríntios 11,2-16 e à análise exegética dessa perícope. Assim, identificamos que Paulo lançara mão de cinco argumentos distintos do porquê do uso do véu, a saber: (I) argumento baseado na tradição da igreja, (II) argumento baseado na ordem da criação, (III) argumento baseado no contexto social, (IV) argumento baseado na própria natureza física do ser humano, e por último, (V) por causa dos anjos. Entre os resultados obtidos na análise exegética, dois merecem destaque. *Primeiro*, Paulo no versículo 10 estaria atribuindo às mulheres a responsabilidade por seus próprios atos, ou seja, deveriam responsabilizar-se por suas próprias cabeças, pois o desvelamento poderia gerar constrangimentos a elas e à figura masculina – marido ou pai, e além disso, poderia colocá-las em situação de disponibilidade sexual. Assim, podemos afirmar que tal expectativa estaria em paralelo à tradição do Mito dos Vigilantes, onde parte da responsabilidade pela transgressão angelical era atribuída às mulheres por exporem sua beleza aos anjos. *Segundo*, a menção aos anjos no final do versículo 10, seria outro ponto de contato com o mito, pois o desvelamento das mulheres poderia causar desejos nos anjos. As mulheres, portanto, deveriam comportar-se adequadamente quanto a sua maneira de pentear-se e vestir-se, de modo a não incitar a lascívia angelical. À luz desses fatos, é difícil de acreditar que o autor de 1 Coríntios 11,2-6 estivesse completamente alheio às tradições do judaísmo intertestamentário, em particular ao Mito dos Anjos Vigilantes e à tradição de Enoque. No entanto, embora esta tradição tenha exercido forte influência na vida religiosa de certos seguimentos do judaísmo intertestamentário (por exemplo, Qumran), não é possível afirmar que o autor de 1 Coríntios 11,2-16 tenha se apropriado de *todos* os elementos da tradição do Mito dos Anjos Vigilantes.

## Lista de Abreviações

ARC	Almeida Revista e Corrigida
ARA	Almeida Revista e Atualizada
BA	Biblical Archaeologist
BJ	Bíblia de Jerusalém
CBQ	Catholic Biblical Quarterly
EQ	The Evangelical Quarterly
FGL	Froberg Greek Lexicon
GELNT	Greek-English Lexicon of The New Testament

JAAR	Journal of the American Academy of Religion
JBL	Journal of Biblical Literature
JSNT	Journal for the Study of the New Testament
LSJ	Liddell-Scott Greek Lexicon
NTS	New Testament Studies
OTP	The Old Testament Pseudepigrapha
PRS	Perspectives in Religious Studies
ST	Studia Theologica
TEB	Bíblia – Tradução Ecumênica
UBS	United Biblical Society Greek New Testament Dictionary

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BARKER, Margaret. *Lost prophet: the Book of Enoch and its influence on Christianity*. Nashville: Abingdon Cokesbury Press, 1989.

BEDUHN, Jason David. 'Because of the angels': unveiling Paul's anthropology in 1 Corinthians 11. In: *Journal of Biblical Literature* 118.2 (1999).

BOER, Martinus. A influência da apocalíptica judaica sobre as origens cristãs: gênero, cosmovisão e movimento social. In: *Estudos de Religião* 19 (2000).

BROWER, Kent E. Jesus and the lustful eye: glancing at Matthew 5:28. In: *Evangelical Quarterly* 76.4 (2004): 291-309.

BROWN, E. Raymond. *Introdução ao Novo Testamento*. São Paulo: Paulinas, 2004.

CABRERA, Ángela e LUTZ, Marli. Controvérsia de gênero em primeira de Coríntios 11,2-16. In: *Oracula* 3.5 (2007).

CHARLESWORTH, James H (Ed.). *The Old Testament Pseudepigrapha: apocalyptic literature and testament*. 2 vols. New York: Doubleday, 1983.

COLLINS, John J. *The Apocalyptic imagination: an introduction to Jewish apocalyptic literature*. 2. ed. Grand Rapids: W. B. Eerdmans, 1998.

CONZELMANN, Hans. *1 Corinthians: commentary on the First Epistle to the Corinthians*. Philadelphia: Fortress, 1975.

CORRINGTON, Gail Paterson. The "headless woman": Paul and the language of the body in 1 Cor 11:2-16. In: *Perspectives in Religious Studies* 18 (1991): 223-231.

COSGROVE, Charles H. A woman's unbound hair in the Greco-Roman world, with special reference to the story of the "sinful woman" in Luke 7:36-50. In: *Journal of Biblical Literature* 124.4 (2005):675-692.

DEAN-JONES, Lesley Ann. *Women's bodies in classical Greek science*. Oxford: Oxford University Press, 1994.

DANKER, Frederick William (Ed.). *A Greek-English lexicon of the New Testament and other*

*early Christian literature*. 3 ed. Chicago: The University of Chicago Press, 2000.

DONNER, Herbet. *História de Israel e dos povos vizinhos*. 4 ed. São Leopoldo: Sinodal, 2006.

FEE, Gordon D. *The First Epistle to the Corinthians*. Grand Rapids: W. B. Eerdmans, 1987.

FIORENZA, Elisabeth Schüssler. *As origens cristãs a partir da mulher: uma nova hermenêutica*. São Paulo: Paulinas, 1992.

FITZMYER, Joseph A. A feature of Qumran angelology and the angels of 1 Cor 11:10. In: *The Semitic background of the New Testament*. Michigan: W. B. Eerdmans, 1997.

HANSON, Paul D. *The dawn of apocalyptic: the historical and sociological roots of Jewish apocalyptic eschatology*. Philadelphia: Fortress, 1979.

HJORT, Birgitte Graakjær. Gender hierarchy or religious androgyny? Male-female interaction in the Corinthian community – a reading of 1 Cor. 11,2–16. In: *Studia Theologica* 55.1 (2001): 58-80.

JERVIS, L. Ann. "But I want you to know..." – Paul's midrashic intertextual response to the Corinthian worshipers (1 Cor 11:2-16). In: *Journal of Biblical Literature* 112 (1993): 231-246.

KISTEMAKER, Simon J. *New Testament commentary: exposition of the First Epistle to the Corinthians*. Grand Rapids: Baker Books, 1996.

LOPES, Augustus Nicodemus, Anjos no Novo Testamento. In: *Fides Reformata* 10.2 (2005): 11-19.

MARTIN, Troy W. Veiled exhortations regarding the veil: ethos as the controlling factor in moral persuasion (1 Cor 11,2-16). In: *Heidelberg Rhetoric Conference 2002*. Disponível em <<http://www.ars-rhetorica.net/Queen/VolumeSpecialIssue2/Articles/Martin.pdf>> acesso 17 agosto 2007.

\_\_\_\_\_. Paul's argument from nature for the veil In 1 Corinthians 11.13-15: a testicle instead of a head covering. In: *Journal of Biblical Literature* 123.1 (2004): 75-84.

MARTÍNEZ, Florentino García. *Textos de Qumran*. São Paulo: Vozes, 1995.

MCGINN, Bernard; COLLINS, John J (eds.). *The continuum history of apocalypticism*. New York: Continuum, 2003.

MASSEY, Preston T. The meaning of κατακαλύπτω and κατὰ κεφαλῆς ἔχων in 1 Corinthians 11.2-26. In: *New Testament Studies* 53 (2007): 502-523.

MEIER, John P. On the veiling of hermeneutics. In: *Catholic Biblical Quarterly* 40.2 (1978): 212-226.

MOUNT, Christopher. 1 Corinthians 11.3-16: spirit possession and authority in a non-Pauline interpolation. In: *Journal of Biblical Literature* 124.2 (2005): 313-340.

MURPHY-O'CONNOR, Jerome. The non-Pauline character of 1 Corinthians 11.2-16? In: *Journal of Biblical Literature* 95.4 (1976).

\_\_\_\_\_. Sex and logic in 1 Corinthians 11.2-16. In: *Catholic Biblical Quarterly* 42.4 (1980): 482-500.

\_\_\_\_\_. 1 Corinthians 11.2-16 once again. In: *Catholic Biblical Quarterly* 50 (1988): 265-274.

NICKELSBURG, George W. E. Apocalyptic and myth in 1 Enoch 6-11. In: *Journal of Biblical Literature* 96.3 (1977).

\_\_\_\_\_. *1 Enoque 1: a commentary on the Book of 1 Enoque, chapters 1—36; 81—108*. Minneapolis: Augsburg Fortress, 2001.

\_\_\_\_\_. *Ancient Judaism and Christian origins: diversity, continuity, and transformation*. Minneapolis: Augsburg Fortress, 2003.

NICKELSBURG, George W. E.; VANDERKAM, James C. *1 Enoch: a new translation*. Minneapolis: Fortress, 2004.

NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza (org.). *Religião de visionários: apocalíptica e misticismo no cristianismo primitivo*. São Paulo: Loyola, 2005.

\_\_\_\_\_. O Mito dos Vigilantes: apocalípticos em crise com a cultura helenística. In: *Religião & Cultura* V.10 (2006): 145-155.

ORR, William F.; WALTHER, James Arthur. *1 Corinthians*. New York: The Anchor Bible/Doubleday, 1976.

PADGETT, Alan. Paul on women in the church: the contradictions of coiffure in 1 Corinthians 11:2-16. In: *Journal for the Study of the New Testament* 20 (1984): 69-86.

SCROGGS, Robin. Paul and the eschatological woman. In: *Journal of the American Academy of Religion* 40.3 (1972): 283-303.

\_\_\_\_\_. Paul and the eschatological woman revisited. In: *Journal of the American Academy of Religion* 42.3 (1974): 532-537.

STEGEMANN, Ekkehard W. e Stegemann, Wolfgang. *História social do protocristianismo*. São Paulo/São Leopoldo: Paulus/ Sinodal, 2004.

THE INTERPRETER'S Dictionary of the Bible. Nashville: Abingdon Cokesbury Press, 1976.

THEISSEN, Gerd. The social setting of Pauline Christianity. Augsburg: Fortress Press, 2004.

THOMPSON, Cynthia L. Hairstyles, head-coverings, and St Paul: portraits from Roman Corinth. In: *Biblical Archaeologist* 51 (1988): 99-115.



VANDERKAM, James C. *Enoch: a man for all generations. Studies on personalities of the Old Testament*. Columbia: University of South Carolina Press, 1995.

VANDERKAM, James C. and ADLER, William. *The Jewish apocalyptic heritage in early Christianity*. Minneapolis, Fortress Press, 1996 (Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum).

WALKER Jr., WM. O. 1 Corinthians 11. 2-16 and Paul's views regarding women. In: *Journal of Biblical Literature* 94.1 (1975).

\_\_\_\_\_. The "theology of woman's place" and the "Paulinist" tradition. In: *Semeia* 28 (1983): 101-112.

WATSON, Francis. The authority of the voice: a theological reading of 1 Cor 11,2-16. In: *New Testament Studies* 46.4 (2000): 520-536.